الحب الإلهي

في التصوف الإسلامي

الدكتور

محمد مصطفي حلمي

الكتاب: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي

الكاتب: د. مُحَمَّد مصطفي حلمي

الطبعة: ٢٠٢١

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com E-mail: info@bookapa.com

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

حلمي ، مُحَمَّد مصطفي

الحب الإلهي في التصوف الإسلامي / مُحَمَّد مصطفي حلمي

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

١٣٥ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٠ – ٠٠٠ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ١٧٧٦٤ / ٢٠٢٠

الحب الإلهي

في التصوف الإسلامي

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

بسم الله الرحمن الرحيم

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ".

(قرآن كريم)

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب   وإن ملت يوما عنه فارقت ملتي
ولو خطرت لي في سواك إرادة   ولو خطرت لي في سواك إرادة
لك الحكم في أمري فما شئت   فلم تك إلا فيك لأعنك رغبتي

(ابن الفارض)

إلى الذين يلتمسون نجوى السرائر، وسلوى الضمائر، ونور العقول، وقوت القلوب.

محمد مصطفى حلمي.

حب إلهي وحب نبوي

حبان تمكنا من نفوس أصحاب النفوس الزكية، وتقسما قلوب أرباب القلوب النقية، وأنطقا ألسنة أهل الأذواق الروحية من الصوفية، بروائع من النظم، وبدائع من النثر، حتى أن الواحد من أولئك وهؤلاء لا يكاد ينفك عنه أحد هذين الحبين أو كلاهما فيما بصدر عنه من أقوال وأحوال وأفعال، وما يتأثر به من مشاهد ومبادئ فياضة بأسمى معاني الجمال والجلال والكمال، وأحد هذين الحبين هو الحب الإلهي الذي يتخذ فيه الحب موضوع حبه من الذات الإلهية، أو الحقيقة العلية، ويتحدث فيه عن الحب المتبادل بين الله والإنسان، أو بين الحق والخلق على حد تعبير الصوفية أنفسهم، وثانيهما هو الحب النبوي الذي يتخذ فيه المحب موضوع حبه من النبي مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم، أو من النور المحمدي، أو الحقيقة المحمدية التي هي عند الصوفية أسبق في الوجود على كل موجود بصفة عامة، وعلى وجود مُحَمَّد رسول الله ﷺ بصفة خاصة.

ومن الصوفية من جمع بين هذين الحبين في نظمه ونثره، فكانت آثاره الروحية مرآة يتجلى على صفحتها حبه الإلهي من

ناحية، وحبه النبوي من ناحية أخرى، ومنهم من تخصص في نظمه ونثره بأحد هذين الحبين دون الآخر، فكان فيما خلف من آثار ذوقية هاتفاً بأناشيد الحب الإلهي، أو شادياً بتغاريد الحب النوبي، أو متحدثاً بلسان الحال عما يحده في قلبه من نغمات هذا الحب أو ذاك.

والصوفية المسلمون الذين ملك عليهم قلوبهم الحب الإلهي، أو الحب النبوي، أو كلا الحبين جميعاً، قد اصطنعوا فيما صدر عنهم من آثار، لا سيما ما كان من هذه الآثار نطماً، أسلوبين مختلفين في التعبير عما يجدون في أنفسهم من فعل الحب، ووصف ما يختلف على قلوبهم من انفعالات وعواطف، وما ينكشف لسرائرهم من لطائف ومعارف: فهم يصطنعون تارة أسلوب العبارة والتصريح الذي يرسلونه إرسالاً مطلقاً من كل فيد من قيود الرمز والألغاز، بحيث يتهيأ للقارئ أو السماع أن يتبين في سهولة ويسر أن الحب ها هنا إنما هو حب إلهي، وأن المحبوب الذي يتغنون حبه، ويفتنون في وصف جماله وكماله وجلاله، إنما هو الذات الإلهية والحقيقة العلية، أو يتبين لهذا السامه وذلك القارئ أن الحب ها هنا إنما هو حب نبوي، وأن المحبوب الذي يرتلون أناشيد حبه، ويعددون أوصاف ذاته،

ويفيضون في ذكر مناقبه ومآثره إنما هو النبي مُحَمَّد ﷺ، أو هو النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية، وهم يصطنعون تارة أخرى أسلوب الإشارة والتلويح الذي يعمدون فيه إلى الإغراب والإغماض، ويعولون فيه على المجازات والاستعارات والكنايات، وما إلى هذا كله من ألوان الرمز الملغز، الذي من شأنه أن يزيد الأمر خفاءاً، فلا يكاد القارئ أو السامع يدري ماذا وراء هذه الألفاظ، التي صيغت على هذا الوجه من أوجه الصياغة في هذا الضرب من الأسلوب، وهل يعني الناظم أو الناثر أن يقدم إلينا وصفاً لحاله في طريق المحبة الإلهية، وعرضاً لمذهبه في هذه المحبة الإلهية، وما يتفرع عليها من مسائل لها خطرها من النواحي النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية مما سأعرض له في موضعه بعد، أو هو يرمي إلى مدح الحضرة النبوية والذات المحمدية على وجه يطهرنا من خلاله على منزلة مُحَمَّد ﷺ بين الرسل والأنبياء، وعلى القيمة الروحية لحقيقته الوجودية بين حقائق الموجودات، وعلى غير هذه وتلك من المسائل التصوفية والفلسفية، التي تتصل من قريب أو من بعيد بحقيقة مُحَمَّد ونبوته عليه الصلاة والسلام.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد من تشابه الحبين الإلهي والنبوي، واختلاط موضوع كل منهما بموضوع الآخر، ولكن

هذا الاختلاط وذلك التشابه كثيراً ما يقع في الشعر الصوفي بين كل من الحب الإلهي والحب النبوي من ناحية، وبين الحب الإنساني من ناحية أخرى، وبين الحب الخمري من ناحية ثالثة: ذلك بأن شعراء الصوفية من أصحاب الأذواق والمواجيد حين عبروا عن أذواقهم ومواجيدهم في حبهم الإلهي أو النبوي، قد التمسوا ألفاظهم وعباراتهم من معجم الشعر الغزلي والخمري، الذي خلفه المحبون من العذريين الذين تغنوا في شعرهم الحب الأفلاطوني العفيف على نحو ما فعل مجنون ليلى، وجميل بثينة، وكثير عزة، ومن المحققين الحسيين الذي تغنوا في شعرهم الحب المادي على نحو ما فعل عمر ابن أبي ربيعة، ومن الخمريين الذين تغنوا في شعرهم الخمر على نحو ما فعل أبو نواس: فالحب والصبابة والغرام، والعشق والشوق والهيام، والأسى والجوي والقلي، والشجو والحزن والضنى، والبكاء والنواح والأنين، والفراق والبعاد والحنين، والقرب والبعد، والوصول والصد، والمحب والمحبوبة والأحبة، والواشي واللاحي، واللائم والعاذل، وما يتصل بهذا كله من أسماء المعشوقات كليلى وبثينة، وسلمى وعزة، والخمر أو المدامة، وما يتصل بها من حان وألحان، ومن طاس وكأس، ومن مجالس شراب وندمان، ومن سكر ونشوة ودنان، كل أولئك وكثير غيره من الألفاظ الغزلية والخمرية نجده

منبثاً هنا وهناك في روائع الشعر الصوفي الإسلامي في الحب الإلهي والمديح النبوي، وإن من شعراء الصوفية المسلمين من يسرف في اصطناع هذه الألفاظ الغزلية والخمرية إلى حد بعيد، على نحو ما فعل محيي الدين بن عربي، وشرف الدين عمر بن الفارض في العربية، وجلال الدين الرومي، وحافظ الشيرازي في الفارسية، حتى ليخيل لمن يقف على شعرهم ولم تكن نفسه قد صفت بعد من شهواتها ونزواتها، أن هذه الألفاظ الخمرية وتلك الألفاظ الغزلية، إن دلت على شيء، فهي إنما تدل على حب إنساني موضوعه هذه الغادة أو تلك، كما تدل على أن الخمر أو المدامة التي توصف هنا إنما هي الخمر المادية المعروفة.

ومن هنا ذهب فريق من المتعصبين على التصوف والصوفية تعصباً قوامه سوء النية، أو نقص الفطرة، أو العجز عن فهم الحقائق الدقيقة والمعاني الرقيقة، إلى الإرجاف بالصوفية، والتشنيع عليهم، والغض من القيم الروحية والمعاني الخفية التي تنطوي عليها الألفاظ والعبارات الغزلية والخمرية. وأما أن هذه الألفاظ والعبارات الغزلية والخمرية رموز وإشارات، وكنايات ومجازات، فذلك مالا تفهمه عقول المتعصبين، ولا تسيغه أذواق المتعسفين، لأن أولئك وهؤلاء غارقون في بحار المادية، مغرقون

في ظلمات الحياة الحسية، محجوبون عن إدراك الأسرار التي يخفيها ظاهر الألفاظ اللغوية.

ومن هنا أيضاً ذهب فريق من المستشرقين المسرفين أو المتعسفين أو المتعصبين، في فهم الشعر الصوفي الإسلامي الذي تشيع فيه الألفاظ الغزلية والخمرية. مذهبا هو أبعد ما يكون عن الفهم المستقيم، والحكم السليم، وما ينبغي أن يتجرد منه الباحث المحقق والدارس المنصف من دوافع التعصب ونوازع الهوى: فمن هذا القبيل مثلاً ما زعمه "كليمان هوار" المستشرق الفرنسي في حكمه على ابن الفارض من أن هذا الشاعر الصوفي كان شاعراً خمرياً، أحب الخمر المعصورة من الكرم حباً عنيفاً، وما زعمه غير "هوار" من المستشرقين من أن الصوفية قوم متهالكون على الشهوات الحسية واللذات العملية على أن الرامزين من الصوفية المسلمين بالغزليات والخمريات لم يعدموا من فهمهم وأنصفهم وذاق أذواقهم من المستشرقين: فهذا هو "رينولد نيكلسون" المستشرق الإنجليزي قد نعى على المخطئين من النقاد الأوربيين الذين يذهبون مذهب "هوار"، فقال في موضع من كتابه (الصوفية في الإسلام): "... وكثيراً ما أخطأ النقاد من الأوربيين، حتى إن أحدهم ليسم الآن خمريات

الصوفية بأنها تستلهم الخمر على وجه ما، وأغلب وأقوى ما يدفعها هو دوافع الشهوة البهيمية، واتهام الصوفية جميعاً بهذه التهمة كاذب أصالة، ولا يجازف بذلك القول عاقل درس مؤلفاتهم..."؛ وقال في موضع آخر من الكتاب نفسه: "... ويلاحظ الأستاذ "إنجه" أن الصوفية يبدون –وهم أسيويون أصدق ما يكون الأسيويون– وقد حاولوا أن يضفوا صبغة رمزية قدسية على الإمعان في شهواتهم؛ ولست في حاجة إلى أن أدلل –من حديد– على أن رأيا كهذا عن الصوفية الخالصة إنما هو رأي فاسد خاطئ".

على أن كثيراً من عامة المسلمين، ومن خاصة الفقهاء ورجال الدين، كانوا أسبق من المستشرقين المتعصبين إلى فهم الغزليات والخمريات– التي استعان بها شعراء الصوفية على تصوير أذواقهم ومواجيدهم، والتعبير عن أحوالهم في حبهم– فهما يبعدها عن الحقائق التي قصد أصحابها إليها، فكان ما كان من إتهام هؤلاء الخاصة، وأولئك العامة للصوفية بالفسق والإباحة تارة، ورميهم إياهم بالزيغ والضلال والكفر والزندقة أطواراً، ومن هذا القبيل ما وقع في حق محيى الدين بن عربي، إذ ثار به وشنع عليه كل من العامة ورجال الدين عندما وقفوا على

ما نظمه من شعر في حبه الإلهي الذي يعدد ديوانه (ترجمان الأشواق) أصدق مرآة له؛ ومن أجل هذا وجد ابن عربي نفسه مضطراً إلى أن يضع بنفسه شرحاً لديوانه هذا، يبين فيه أغراضه ومراميه، ويكشف فيه للعامة والخاصة عن حقيقة ألفاظه ومعانيه، وهو ما سماه (الذخائر والأعلاق من شرح ترجمان الأشواق).

وليس أدل على أن ابن عربي لم يقصد بالألفاظ الغزلية الكثيرة التي ترددت في (ترجمان الأشواق) ظاهر مدلولاتها، من أنه في مقدمة شرحه لهذا الديوان قد دعا الله أن يعصم قارئه من أن يسبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية؛ وليس أدل عليه أيضاً من أن ابن عربي نفسه قد طلب إلى قارئ ديوانه أن ينصرف عن ظاهر الألفاظ الغزلية، وأن يقبل على ما وراء هذا الظاهر من المعاني الخفية، التي هي أبعد ما تكون عن عالم الحس وما فيه من المظاهر الدنيا، وأدنى ما تكون إلى عالم الروح وما يشتمل عليه من الحقائق العليا وذلك على الوجه الذي يفصح عنه ويدعو إليه في قوله:

كل ما أذكره مما جرى ذكره، أو مثله أن تفهما

منــــه أســــرار وأنــــوار جلــــت أو علــت جــاء بهــا رب الســما
لفـــؤادي أو فـــؤاد مــــن لـــه مثــل مــالي مــن شــروط العلمــا
صــــــفة قدســــــية علويـــــــة أعلمـــت أن لصـــــدقي قــــدما
فاصـــرف الخـــاطر عـــن ظاهرهـــا واطلـــب البـــاطن حـــتى تعلمـــا

وعلى هذا النحو من اصطناع الرمز الغزلي الذي آثره ابن عربي,، درج كثير من الصوفية المسلمين بصفة عامة، ومن شعراء العرب الهاتفين بالحب الإلهي بصفة خاصة، ومن شعراء الفرس المتغنين بهذا الحب الإلهي بصفة أخص، وزاد فريق من أولئك وهؤلاء على الرمز الغزلي رمزاً آخر خمرياً,، يصطنعون فيه ألفاظ الخمريين وما يتصل بها من أحوال السكر والصحو، والنشوة والإفاقة:

فابن الفارض سلطان العاشقين، وإمام المحبين في الحب الإلهي بين شعراء العرب من أصحاب الذوق الصوفي والوجد الروحي، قد شاع في ديوانه كله بصفة عامة، وفي قصيدتيه الصوفيتين الرائعتين التائية الكبرى التي تعرف باسم (نظم السلوك),، والميمة التي تعرف باسم (الخمرية) بصفة خاصة، كل من الرمز الغزلي والرمز الخمري، ويكاد الرمزان عنده يتلازمان في هاتين القصيدتين، بل يكاد ,أحدهما أن يختلط بالآخر حتى ليصعب على القارئ أو السامع أن يتبين أهذا الذي يقرأ أو

يسمع شعر غزلي في وصف المحبوبة التي يرمز إليها الشاعر بليلى أو سلمى أو بغير ليلى وسلمى من الأسماء والألفاظ التي يكنى بها عن محبوبته، أم أن هذا الذي يقرأ أو يسمع شعر خمري في وصف الخمر أو المدامة التي يرمز بها الشاعر المحب إلى حبه، ويرمز بآثارها في نفس شاربها إلى ما يحدثه الحب الإلهي في نفس المحب من أحوال، وما يحمله له من تباريح وأهوال. وحسبي أن أذكر على سبيل المثال مطلع قصديته النائية الكبرى حيث يقول:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي — وكأسي محيا من عن الحسن جلت
فأوهمت صحبي ان شرب شرابهم — به سر سري في انتشائي بنظرة
وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن, — شمائلها لا من شمولي نشوتي
ففي حان سكرى حان شكري — بهم تم لي كتم الهوى مع شهرتي
ولما انقضى صحوى تقاضيت وصلها — ولم يغشني في بسطها قبض خشية

ومطلع قصديته الميمية حيث يقول:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة — سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها — هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها — ولولا سسناها ما تصورها الوهم

على أن ابن الفارض وإن لم يشرح ديوانه بنفسه على نحو ما فعل ابن

عربي للإبانة عن مدلولات الرموز الغزلية والخمرية، فهو قد أظهرنا من ناحية على أنه قد اصطنع التلويح، وآثره على التصريح بحيث جعل من ذلك التلويح أسلوباً يخاطب به الذائق الواجد من الحب الإلهي مثل ما يذوق وما يجد، كما أنه آثر الإشارة على العبارة لما تمتاز به الإشارة من اللطافة والرقة والدقة التي تجعلها أكثر اتساعاً للحقائق الروحية، والدقائق العلية من العبارة، فإن هذه لكشافتها ولمادية ما تدل عليه لا تعسف ولا تغني في التعبير عن هذه الدقائق العلية، وتلك الحقائق الروحية؛ وفضلاً عن هذا فإن التلويح سبيل إلى كتمان الأسرار الإلهية، وصيانتها ضنا بها عن أن يبيحها الواقف عليها، والذائق لها لمن ليس من أهلها ولا خليقاً بها، وذلك كله على الوجه الذي يشير إليه في هذين البيتين من تائينه الكبرى حيث يقول:

وعـــنى بالتلـــويح يفهـــم ذائـــق غـــنى عـــن التصـــريح للمتعنـــت

بها لم يبح من لم يبح دمه وفي الـ إشـارة معـنى مـا العبـارة حـدت

وهو قد أتيح له من ناحية أخرى طائفة صالحة من الشراح الذين أحبوا حبه، وكابدوا وجده، وذاقوا ذوقه من أمثال سعيد الدين الفرغاني، وعبد الرزاق القاشاني، وعبد الغني النابلسي، قد عكفوا على ديوانه فأوسعوه شرحاً وتأويلاً, وكشفوا عن معاني الرموز والإشارات التي احتجبت وراء الألفاظ والعبارات، فإذا هم يبينون أن ما يذكره ابن الفارض في ديوانه، من رموز غزلية وخمرية، إنما يعني به الحقيقة الإلهية من حيث تجلياتها

وتعيناتها, لا هذه التعينات ذاتها، ولا تلك التجليات عينها.

فإذا تركنا الشعر العربي في الحب الإلهي, وما فيه من رمز غزلي وخمري، ووقفنا عند الشعر الفارسي الصوفي ألفيناه أحفل وأغنى ما يكون بذلك الرمز الغزلي والخمري، ويكفي للإبانة عن ذلك أن أعرض عليك في هذا المقام مقتطفات مقتبسة من شاعرين صوفيين فارسيين، لعلهما أجل شعراء صوفية الفرس المغردين في روضة الذوق الروحي، على أيكة الحب الإلهي، وأعنى بهذين الشاعرين جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي:

فقد قال جلال الدين الرومي[1]:

الله ســــاقينا والله خمــــرنا   والله يعلــم أي حــب حبنــا

وقال أيضاً:

"جاء حبيبي، قمرا لم تر السماء، ولن ترى، له مثيلاً، يقظان ,أو حالما. متوجا بشعاع خالد، لا يثنيه سيل أي سيل".

"في دن حبك يا رب، غسلت روحي.

([1]) و.ا. ليكلسون: الصوفية في الإسلام، ص١٠٢–١٠٤، الترجمة العربية للأستاذ نور الدين شريبة.

وحطمت جسدي، دار التراب".

"وحين بدأ قلبي وحيداً صحبته برب الكرم، أشعلت الخمر صدري، وملأت نوابضي".

"فلما امتلأت عيناي بصورته، صاح من باطني صوت:

حسنا فعلت، يا رب الخمر والكأس الدائمة".

وقال حافظ الشيرازي(٢):

تعال الكأس ناولني يعرف الورد أحسوها	سقوف الكون حطمها، وأنشئ عالماً آخر
فإن شاءوا دمي ثأراً لإرهابي وتخويفي	طلبت الساقي الشادي لقهر القاتل الغادر
فدعني واملأ الأقداح من خمر مروقة	ودعني انثر الأعواد فوق المجمر العاطر
وأمك أيها الشادي برأس العود واطربني	فإني رافص تيها ورأسي بالمنى دائر
ويأمر الصبا خذني، إلى أحضا محبوبي	لكي ألقاه في يمن بذاك المنزل العامر
ويرضى بالحجى فرد ويشقى بالنهي فرد	فدعني أهمل الدنيا لشأن الخالق القادر
وتابعني إلى دار بها حانوت خمار	ففيها جنة المأوى ونهر الكوثر الزاهر
فقول الشعر لا يغني فدع "شيراز" واتبعني	إلى بلد به الحسنى لأمر الشعر والشاعر

(٢) أغاني شيراز، أو، غزليات حافظ، حـ٢، ص٢٢٠، الترجمة العربية الزميل الصديق الدكتور إبراهيم أمين الشواربي.

ولعل المتأمل في هذه المقتطفات المقتبسة من شعر جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، يلاحظ أنها فياضة بالرمز الغزلي، مفعمة بالرمز الخمري، وأن القرائن والمناسبات، والدلائل والملابسات كل أولئك إذا أضيف بعضه إلى بعض، وفهم بعضه في ضوء بعض، واستعين به كلمه على فهم ما يرمى إليه هذا الشاعر أو ذاك، كان من غير شك عوناً صادقاً على أن نتبين لنا من خلال هذه الرموز الغزلية والخمرية أشرف المعارف، وألطف العوارف، التي إن دلت على شيء فهي إنما تدل —كما يقول ابن عربي— على أنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، والتي إذا أردنا أن نفسر إيثار صوفية الحب الإلهي سواء من العرب أو الفرس التعبير عنها رمزاً وإيماء، لم نجد خيراً ولا أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء وطبيعة النفس الإنسانية، من تفسير ابن عربي لأذواقه ومواجيده في الحب الإلهي الذي يشاركه في التغني به من ذكرت لك من شعراء الحب الإلهي، ومن لم أذكر من الصوفية العرب والفرس وغيرهم ممن جعلوا العبارة عن الحقائق والدقائق، وعن العوارف والمعارف، بلسان الغزل والتشبيب: فقد استمد ابن عربي تفسيره من طبيعة النفوس الإنسانية، وذلك إذ رأى أن هذه النفوس أكثر ما تكون تعشقاً للألفاظ والعبارات الغزلية، وأن

ذلك أمر تتوافر معه الدواعي النفسية، التي تجعل النفوس الإنسانية أكثر إقبالاً على ما يقرأ أو يسمع أصحابها، وأشد قبولاً له، وأخذاً به، وإصغاء إليه.

على أن أسلوب الغزل والتشبيب الذي اصطنعه المحبون الإلهيون، وإن كان محبباً إلى النفس الإنسانية محبباً لها في الذات الإلهية، إلا أن هذا الدافع النفسي لم يكن هو وحده الذي دفع الصوفية إلى إيثار ذلك الأسلوب الرمزي بما فيه من ألفاظ غزلية وخمرية، بل إن هناك دوافع أخرى منها ما هو نفسي، ومنها ما هو موضوعي يتصل بموضوع المعارف، ونوع الحقائق التي تدور عليها علوم الصوفية، وهذه الدوافع الأخرى هي التي كشف عنها المؤلفون الصوفيون من أصحاب الكتب والرسائل أمثال الكلاباذى مؤلف (التعرف لمذهب أهل التصوف)، والطوسى مؤلف (اللمع في التصوف)، والهجويرى مؤلف (كشف المحجوب)، والقشيري مؤلف (الرسالة)، وقد أجملها هذا الأخير في مستهل الباب الذي عقده من رسالته للكلام على مصطلحات الصوفية وذلك إذ يقول: "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفاء والستر على من باينهم في طريقهم؛ لتكون معاني

ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم".

تراث روحي

لعل أظهر ما يظهر للمتأمل في التراث الروحي الذي خلفه الصوفية المحققون تعبيراً عن ذوات أنفسهم في طريق الحب الإلهي، أو خلفه المؤلفون الصوفيون تصويراً لأحوال أولئك الصوفية ومذاهبهم في ذلك الحب الإلهي، هو أن الصوفية والمؤلفين قد تعددت أساليبهم في التعبير، وتنوعت طرائقهم في التصوير، فمن نثر إلى شعر إلى قصص، ومن هذا كله ما هو مرسل صريح العبارة واضح الدلالة بين الموضوع والغاية، ومنه ما هو رمزي ملغز، وغامض مبهم، قد صيغ صياغة خاصة غلب عليها الإغراب في اللفظ، والإبعاد في الخيال، والإغراق في الوصف المسرف، والشطح المتطرف الذي كثيراً ما يؤدي إلى الخلط والاضطراب من ناحية، وإلى إساءة الفهم والحكم من ناحية أخرى.

ومن قبيل الآثار التي اصطنع فيها النثر المرسل أو الملغز، والشعر المصرح أو الملوح، تلك الأقوال أو الأشعار التي نجدها في الحب الإلهي لكل من رابعة العدوية، وذي النون المصري، ومعروف الكرخي، ويحيى بن معاذ الرازي، والحارث بن أسد

المحاسبي وأبي يزيد البسطامي، وأبي القاسم الجنيد وأبي بكر الشبلي وعلي بن الموفق والحسين بن منصور الحلاج وأبي حامد الغزالي ومحيى الدين بن عربي وشرف الدين عمر بن الفارض وشهاب الدين يحيى السهروردى وقطب الدين عبد الحق ابن سبعين وأبي الحسن الشاذلي وأبي العباس المرسي وابن عطاء الله السكندري وعبد الكريم الجيلي وعبد الغني النابلسي وعبد الرزاق القاشاني، وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، وكثير غيرهم من الناثرين والناظمين والمؤلفين وكتاب التراجم والطبقات من المتقدمين والمتأخرين فما من واحد من أولئك أو من هؤلاء إلا ونجد له في الحب الإلهي المقالة أو المقالات المنثورة، والبيت أو الأبيات المنظومة، إذا لم نجد له الكتاب المؤلف والديوان المصنف.

ومن قبيل الآثار التي اصطنع فيها أسلوب القصص والحوار، الذي يغرق كثيراً أو قليلاً في الرمز والخيال، ما يروي من روايات، وما يحكي من حكايات، عن أحوال المحبين والمحبات، من أصحاب الرياضيات والمجاهدات، الذين أفاضت في وصف أحوالهم، وذكر أقوالهم كتب السير والطبقات، على نحو ما نجده في كتاب (اللمع في التصوف) للطوسي، وكتاب

(قوت القلوب) لأبي طالب المكي، وكتاب (كشف المحجوب) للهجويري، وكتاب (الطبقات الكبرى) للشعراني، وكتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي، وكتاب (الكواكب الدرية في تراجم المادة الصوفية) للمناوي، وفي غير هذه الكتب من المصنفات التي تخصصت بذكر أخبار المحبين، ووصف أحوال العاشقين، على نحو ما نجده في كتاب (مصارع العشاق) لأبي مُحَمَّد جعفر ابن أحمد بن الحسين السراج، وفي كتاب (تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق) لداود الأنطاكي، إلى غير هذا كله من القصص الذي نجده منبثاً هنا وهناك في كثير من الآثار المنثورة والمنظومة، التي خلفها صوفية الفرس من أمثال فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وحافظ الشيرازي، وكثير غير أولئك وهؤلاء ممن تركوا في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة، وفي تاريخ الحب الإلهي في التصوف الإسلامي بصفة خاصة، صفحات مشرقة، ونفحات صادقة.

وليس من شك في أن هذا التراث الروحي الذي ألفه الصوفية المسلمون من النثر والنظم والقصص، وأودعوه أذواقهم وأحوالهم، وأسرارهم وأنوارهم، ومكابداتهم ومجاهداتهم، هو خير المنابع التي تستقى منها الفلسفة الروحية الإسلامية الخالصة،

وما تنطوي عليه هذه الفلسفة من المعاني النفسية والميتافيزيقية والخلقية والاجتماعية، التي إذا حققها الإنسان في صلته بربه من ناحية، وفي صلته بأشباهه من ناحية أخرى، فقد حقق المثل الأعلى الذي تطمح إلى تحقيقه الإنسانية بأدق معانيها، وفي أسمى غاياتها ومراميها، وليس من شك أيضاً في أن هذه المعاني كلها إنما تكون أصدق ما تكون، وأقرب ما تكون حصولاً عليها وتناولاً لها، وفهماً لمقاصد أصحابها منها ومذاهبهم فيها، إذا كان المرجع أو المراجع في هذا كله ما ألفه الصوفية من كتب، وما أنشأه شعراؤهم من قصائد؛ ويأتي في المرتبة الثانية من هذه المراجع، ما وضعه الشراح من شروح على الكتب والرسائل التي ألفها وصنفها الصوفية، وعلى الدواوين التي نظمها شعراؤهم، ثم يأتي بعد ذلك في المرتبة الثالثة ما يقصه علينا المؤلفون الآخرون، صوفية كانوا أو غير صوفية، من القصص الذي يروي أخباراً، ويتضمن مذاهب وآثاراً، ويصور نفوساً وقلوباً وأرواحاً، ويقدم في ثناياه غير هذا كله دوافع ونوازع، وبدائع وزوائع، مما له خطره في تقويم الحياة الروحية التي آثر أن يحياها الصوفية المسلمون، وآثروا أن يقضوها متبتلين إلى الله تبتيلاً، ومرتلين أناشيد حبه ترتيلاً، ومسبحين بجماله وكماله وجلاله بكرة وأصيلاً.

وإذا كان ذلك كذلك، فلابد من وقفات عند بعض هذا التراث الروحي من الآثار المنثور والمنظومة والقصصية، التي هي من المحبين الإلهيين بمثابة المرآة الصافية الصادقة، التي تتجلى على صفحتها معاني حبهم الإلهي، ودواعي نفوسهم إليه، ومنازع قلوبهم فيه، ومبادئ الحياة الروحية والعملية التي استمدوها منه، وأقاموها عليه. وحسبنا من هذه الوقفات ما يكفي لأن نتصفح من خلاله بعض الصفحات، ونستروح في ثناياه بعض النفحات، ولعلنا أن نجد في هذه النفحات وتلك الصفحات ما وجد أصحابها فيها من نجوى النفوس الزكية، وما أصابوا فيها من سلوى القلوب النقية.

تعريفات الحب وألوانه

حفلت كتب الصوفية ورسائلهم بذكر كثير من التعريفات التي أراد بها أصحابها أن يحددوا ماهية الحب، ويكشفوا عن طبيعته في معانيه العامة الإنسانية من ناحية، وفي معانيه الخاصة الإلهية من ناحية أخرى. وهذه التعريفات على كثرتها وتعدد أصحابها، تكاد تتفق في مؤداها ومرماها، وفي الصبغة الروحية التي اصطبغت بها، وفي الطابع الذوقي الذي هو حظ مشترك بينها ذلك بأن هذه التعريفات، سواء ما كان منها حداً للحب، أو وصفاً لحال الحب في هذا الحب، إنما تظهرنا على أن ما يعنيه الصوفية من هذا التعريف أو ذاك، هو أن يأخذ الإنسان نفسه بالتصفية، وقلبه بالتنقية، وأن يتخلى عن الصفات المذمومة، ويتحلى بالصفات المحمودة، بحيث ينكشف عن عين قلبه حجاب الحس، وينفتح من دون قلبه باب القدس، فإذا هو يرى مالا عين رأت، ويسمع مالا أذن سمعت، ويذوق من الحقائق والدقائق والرقائق مالا يخطر على قلب بشر، وإنما يصبح الإنسان كذلك لأن يحب الله، فهو يحيا في ظله، وينهل من فضله، وهو لا يصدر إلا عنه، ولا يرد أي شيء إلا إليه، ولا

يستمد أي عون إلا منه، الذات الإلهية عنده هي المنبع الأسمى لكل ما في الوجود من آيات الحق والجمال، وهي المورد الأسنى لكل ما في الكون من دلالات الخير والكمال. وها هو ذا أبو القاسم الجنيد قد وصف حال المحب في المحبة، وصفا ليس في حقيقته إلا تعريفاً للمحب يمكن أن يستخلص منه تعريف للحب، وذلك على الوجه الذي نتبينه من قوله: "عبد ذاهب عن ربه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه. أحرق قلبه أنوار هويته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار عن أستار غيبه: فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله". وقد تحدث الحلاج عن حقيقة المحبة فقال: "حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك". وأبان أبو يعقوب السوسي عن الشرط الذي تصح به المحبة فقال: "لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة".

وإذا كان ذلك كذلك، فما عسى أن تكون هذه المحبة التي تحدث أبو يعقوب السوسي عن الشرط الذي به تصح وتحدث الحلاج عن حقيقتها، ووصف الجنيد حال المحب فيها؟ الحق أن الصوفية المسلمين قد أجابوا على هذا بتعريفات عدة للمحبة،

مفعمة بأدق وأرق المعاني النفسية، فياضة بأسمى وأرقى المبادئ الخلقية، منطوية على دوافع ونوازع لها خطرها من الناحية الميتافيزيقية:

فالمحبة عند بعض الصوفية هي: الميل الدائم بالقلب الهائم، وهي عند بعضهم الآخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب؛ وهي تارة محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته، وتارة أخرى مواطأة القلب لمرادات الرب. والمتأمل في هذه التعريفات يلاحظ ما ينطوي عليه تعريف المحبة بأنها الميل الدائم من المعنى النفسي، وتعريفها بأنها إيثار المحبوب من المعنى الخلقي، وتعريفها بأنها محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته من ناحية، ومواطأة القلب لمرادات الرب من ناحية أخرى من المعنى الميتافيزيقي.

وثمة تعريفات أخرى للمحبة وردت على ألسنة أصحابها من كبار الصوفية المتقدمين والمتأخرين، وكلها شواهد صدق وأدلة حق على أن الصوفية المسلمين ليسوا أصحاب وجد وذوق فحسب، ولا هم أرباب شطح وجذب فحسب، وإنما هم أولاً وأخيراً فلاسفة روحيون يفلسفون حول النفس الإنسانية فيحللون ويعللون ويؤولون، ومن خلال هذا كله يستخلصون العناصر النفسية والخلقية والميتافيزيقية التي تشتمل عليها النفس

الإنسانية في صلتها بذات نفسها، وبذوات شبياها، وبذات ربها، والتي ليست تعريفات المحبة الإلهية عندهم إلا صورة من صور التعبير المجمل عنها، والإشارة الموجزة إليها.

ومن قبيل هذه التعريفات التي يكشف أو يطول كل منها ناحية من نواحي النفس الإنسانية، التعريفات التالية:

١- الحب معانقة الطاعة، ومباينة المخالفة (سهل ابن عبد الله التسترى).

٢- المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب (أبو القاسم الجنيد).

٣- حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء (أبو عبد الله القرشي).

٤- المحبة، أن تغار على المحبوب أن يحبه مثلك (أبو بكر الشبلي).

٥- المحبة أغصان تغرس في القلب، فتثمر على قدر القبول (ابن عطاء).

ولعله قد ضمن المعاني التي ينطوي عليها تعريفها للمحبة فيما كان ينشد من الأبيات الثلاثة التالية:

غرست لأهل الحب غصنا من الهوى ولم يك يدري ما الهوى أحد قبلي
فأورق أغصانا وأينع صبوة وأعقب لي مرا من الثمر المحلي
وكل جميع العاشقين هواهم إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

٦- حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله عز وجل، وينسى حوائجه إليه (أبو يعقوب السوي).

٧- المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سرا وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبه (الحارث المحاسبي).

٨- المحبة هتك الأستار، وكشف الأسرار (أبو الحسين النوري).

٩- المحبة لذة في المخلوق، واستهلاك في الخالق (أبو عبد الله النباجي).

وهذه التعريفات وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون، ويضيق المقام عن الإفاضة في ذكره وتحليله هنا، تظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها، والمحور الأساسي الذي تدور عليه، والغرض الأسمى الذي ترمي إليه، هو فناء الإنسان عن نفسه، وإنكاره لذاته، وبقاؤه في ربه، وإثباته لربه، بمعنى أن يتجرد عن شهوات الحس، ويخلص من نزوات النفس، ويقبل بكنه همته على الله، ويعرض عن كل ما سوى الله، فكل أولئك

معان ينبغي أن يحققها المحب الإلهي، وأن يتحقق بها حتى تصح محبته ويصبح محباً لله على الحقيقة.

على أن المحب الإلهي لكي يكون محباً صادق الحب، خليقاً بأن يظفر من محبوبه الحقيقي بمتعة الوصل وبهجة القرب، فلابد له من أن يقدم بين يدي حبه طائفة من الرياضيات والمجاهدات، ومن أن يختلف على نفسه جملة من الأحوال والمقامات، حتى إذا بلغ من هذه وتلك المبلغ الذي يحقق له كمال العلم وكمال العمل، وصل عند ذلك إلى أرقى الأحوال وأسمى المقامات وهو المحبة. وهذا يعني بعبارة أخرى أوضح وأجلى أن الحب الإلهي الذي يتخذ المحب فيه موضوعه من ذات الله، قد نظر إليه بعض الصوفية على أنه حال من الأحوال التي يوردها الله على قلب عبده المؤمن به المحب له، ونظر إليه بعضهم الآخر، على أنه مقام من المقامات التي يعمل العبد فيها عمله، ويعمل فيها إرادته وجهده، فالحب الإلهي هنا ثمرة من ثمرات بذل المجهود، على حين أنه هناك نفحة من نفحات عين الجود.

وليس هذا شأن الحب وحده بين الأحوال والمقامات، وإنما هو شان كثير غيره مما يعد حالا عند بعض الصوفية، ويعد مقاماً عند بعضهم الآخر. ويكفي أن أشير هنا إلى سلسلة المقامات

وترتيبها عند أبي طالب المكي مؤلف (قوت القلوب). لنتبين أن ما يسلكه في سلك المقامات قد يسلكه غيره في سلك الأحوال، وقد نرى نحن فيه أن طبيعته وأكثر ما يلائم هذه الطبيعة، هو أن يكون من الأحوال لا من المقامات: فصاحب (قوت القلوب) يعدد المقامات ويرتبها على أنها التوبة، والصبر، والشكر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة، وابن الفارض ينظر إلى المحبة لا على أنها حال موهوبة للعبد، ولا دخل فيها لإرادته وكسبه فحسب، ولكنه ينظر إليها ويتحدث عنها على أنها حال قديمة قامت بنفسها ومنحتها روحه قبل أن تتصل ببدنه، وذلك على الوجه الذي يظهرنا عليه في قوله مخاطباً محبوبته الحقيقية وهي الذات العلية:

وبعد فحالي فيك قامت بنفسها ... وبينتي في سبق روحي بنيتي

وفي قوله متحدثاً عن حبه الذي يعبر عنه بولاها، أي بولائه لمحبوبته الحقيقية:

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن ... بدت عند أخذ العهد في أوليتي

فنلت ولاها لا بسمع وناظر ... ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ... ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي

وإذا كان الحال، عند الصوفية وهم في الأخص أرباب

أحوال، معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط ومن هيبة أو أنس، وكانت الأحوال على حد تعبيرهم مواهب والمقامات مكاسب، وكان ابن الفارض قد منح حبه الإلهي في حياته الأولى التي كان يحياها بروحه في العالم العلوي أو في عالم الأمر قبل أن تكون للزمان تعينات محدودة، وأوقات معدودة، ولم ينل هذا الحب الإلهي أو يكتسبه عن طريق حاسة من الحواس، ولا بوسيلة من الوسائل التي تصطنع عند بذل المجهود كما هو الشأن فيما يمر به السالك من المقامات، فقد تبين إذا أن المحبة التي عدها أبو طالب آخر المقامات، قد عدها ابن الفارض أول الأحوال، بل أسبقها وأقدمها. ويتبين هذا المعنى على وجه أوضح وأجلى إذا لاحظنا ما يذكره القشيري في رسالته عن أستاذه أبي على الدقاق من أنه قال عن المحبة إنها حالة شريفة شهد الحق سبحانه وتعالى بها للعبد، وإن الحق سبحانه أخبر عن محبته للعبد، وإن الحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد، وإن العبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه.

وهكذا يمكن أن يقال: إن الحب الإلهي يصح أن يطلق على حبين، أحدهما حب الله للإنسان، وثانيهما حب الإنسان لله:

فأما حب الله للإنسان فهو إرادته لإنعام مخصوص عليه كالقربة والأحوال العلية، أو هو مدحه له وثناؤه عليه بالجميل، أو هو صفة من أو هو صفة من صفات فعل الله عز وجل، وإحسان مخصوص يلقى الله العبد به وحالة مخصوصة يرقيه إليها؛ وأما حب الإنسان لله فهو حالة يجدها العبد من قلبه تلطف عن العبارة، وقد تغلب عليه هذه الحالة فتحمله على تعظيم محبوبه وتقديسه، وإيثاره له، ورضاه عنه، وقلقه عليه، وشوقه إليه، وأنسه به، وطول التغني بحبه، ودوام الذكر له بقلبه.

على أن حب الإنسان لله ليس حباً واحداً، ولا من رتبة واحدة في شرف الموضوع ونبل الغاية، وإنما هو حبان بعضهما خير وأسمى من بعض: حب يستشعره المحب في قلبه، ويقبل فيه على محبوبه، لأن هذا المحبوب قد خصه بآلائه ونعمائه، فهو لا يسعه إلى أن يقابل إحسانه عليه بهذه النعماء، وإنعامه عليه بتلك الآلاء، بحبه له، وإقباله عليه؛ وحب يتخذ فيه العبد المحب موضوعه من المحسن المنعم ذاته، لا من الإنعام ولا من الإحسان، فهو قد غلب عليه حب الله لذاته، لا خوفاً من عقابه ولا طمعاً في ثوابه، بل ابتغاء لوجهه، لا خوفاً من عقابه ولا طمعاً في ثوابه، بل ابتغاء لوجهه، وإن المحب هاهنا ليخلي

قلبه من كل خوف وكل طمع، ويصرف قلبه عن الاشتغال بأي إحسان إليه، أو إنعام عليه بأي حظ من حظوظ الحياتين الدنيا والأخرى، لأنه يعد الاشتغال بهذا كله أو بعضه صارفاً له عن وجه ربه، وحجاباً بينه وبين محبوبه، وليس من شك في أن أصفى الحبين وأعلاهما، هو هذا الحب الذي يبرأ فيه قلب المحب من رغبات النفس، وشهوات الحس، ونزوات الهوى، وغيرها من حظوظ العاجلة والآجلة التي من شأنها أن تفسد على الإنسان حياته الروحية الخالصة التي ينبغي أن يحياها –على حد وصف الجنيد للمحب الإلهي الصادق –عبداً ذاهباً عن نفسه، متصلاً بذكر ربه، قائماً بأداء حقوقه، ناظراً إليه قلبه، فلا يكون بشيء إلا بالله، ولا لشيء إلا لله، ولا مع شيء إلا مع الله.

فإذا أردنا أن نخلص مما تقدم إلى معرفة منزلة الحب الإلهي بين الأحوال والمقامات الصوفية، قلنا: إن هذا الحب الإلهي بمعناه الذي يحب فيه الإنسان الله هو المحور الرئيسي الذي ندور عليه رياضيات الصوفية المسلمين ومجاهداتهم، وتصدر عنه أو ترد إليه أحوالهم ومقاماتهم، فليس ثمة حالة أو مقام إلا وهو من الحب الإلهي بمثابة مقدمة من مقدماته، أو ثمرة من ثمراته وقد تحدث ابن الفارض، وهو إمام المحبين في الحب الإلهي، عما قدمه

بين يدي حبه من رياضيات ومجاهدات أخذ بها نفسه، فقال:

وأذهبــت في تهــذيبها كــل لــذة	بإبعادهــا عــن عادهــا فاطمأنــت
ولم يبــق هــول دونهــا مــا ركبتــه	وأشــهد نفســي فيــه غــير زكيــة
وكــل مقــام عــن ســلوك قطعتــه	عبوديـــــة حققتهـــــا بعبـــــودة
وكنــت بهــا صــبا فلمــا تركــت مــا	أريـــــد أرادتــــني لهــــا وأحبــــت

وتحدث عما رجع إليه من المقامات التي يعبر عنها بأعمال العبادة، ومن أحوال الإرادة التي كان يرجع إليها عادة بعد سلوكه طريق الحب الإلهي، بل وبعد تحققه بما تحقق به في هذا الحب من عوارف إلهية، ومعارف قدسية، فقال:

رجعــــت لأعمـــال العبـــادة عـــادة	وأعــددت أحــوال الإرادة عــدتي
وعدت بنسكى بعد هتكي وعدت من	خلاعــة بســطي لانقبــاض بعفــة
وصـــمت نهـــاري رغبـــة في مثوبـــة	وأحييــت ليلــى رهبــة مــن عقوبــة
وعمـــرت أوقـــاتي بـــورد لـــوارد	وصــمت لمســت واعتكــاف لحرمــة

إلى أن قال:

وهــذبت نفســي بالرياضــة ذاهبــاً	إلى كشـف مـا حجـب العوائـد غطـت
وجردت في التجريـد عزمي تزهـداً	وآثـرت في نسـكي اسـتجابة دعـوتي

وهنا نلاحظ أن هذا الموقف الروحي الشرعي، الذي وقفه

ابن الفارض في حبه الإلهي بين أعمال العبادة وبين أحوال الإرادة ،وأظهرنا من خلالها على أن الأحوال والمقامات من حب الإنسان لله إنما هي أداة من أدواته من وجه، ونفحة من نفحاته من وجه آخر، قد أشار إليه أبو حامد الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين)، وذلك حين قال إن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، وإنه ما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها، وذلك كالشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها، كالتوبة والصبر والزهد.

على أن الحب الإلهي لا يطلق باسمه وصفته على حب الله للإنسان فحسب، ولا على حب الإنسان لله فحسب، على الوجه الذي رأينا إلى الآن، وإنما هو يطلق كذلك على حب آخر هو حب الله الذي ينظر إليه الصوفية المسلمون على أنه أصل في وجود الخلق، وواسطة في سريان الحياة والحركة في المخلوقات والذي يستند الصوفية في استخلاصهم له وتحدثهم عنه وترتيب مذاهبهم فيه إلى الحديث القدسي الذي ورد فيه على لسان الله عز وجل قوله: "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فيه عرفوني": فالصوفية يرون بناء على

هذا الحديث القدسي أن الذات الإلهية كانت قبل إيجاد الخلق خفية غير معروفة ولا مرئية، ثم أراد الله أن يرى ذاته في شيء آخر غير ذاته، وأحب أن يعرف من شيء آخر غير ذاته، فخلق الخلق، وأوجد العالم، فكان هذا العالم بمثابة المرآة المجلوة التي يرى فيها الله ذاته، ويعرفه من تجليه على صفحتها خلقه، ومن هنا كان خلق العالم ثمرة من ثمرات الحب الإلهي بهذا المعنى وإذا كان الصوفية قد فلسفوا في حبهم الإلهي بمعنييه الأوليين اللذين تحدثنا عنهما آنفاً وهما حب الله للإنسان وحب الإنسان لله، وكانوا قد وصلوا في هذين الحبين إلى نتائج فلسفية لها قيمتها من النواحي النفسية والخلقية والميتافيزيقية، على الوجه الذي أشرنا إليه من خلال حديثنا عن تعريفات الحب، فليس من شك في أنهم بما ذهبوا إليه في الحب الإلهي الذي هو أصل في الخلق من مذاهب، وبما انتهوا إليه في هذه المذاهب من نتائج، قد قدموا لنا فلسفة صوفية إسلامية خالصة في الخلق ومصدره، وفي الكون وأصله، وفي الصلة بين الله والعالم، وفي غير هذا كله من المسائل الميتافيزيقية الكبرى، التي تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة الكونية.

وإذا كان ذلك كذلك، فقد تبنيا إذا أن الحب الإلهي لفظان

عامان، يندرج تحتهما ألوان ثلاثة للحب: أحدهما حب الله للإنسان، وثانيهما حب الإنسان لله، وثالثها حب الله لأن يعرف ولكي نميز بين هذه الألوان الثلاثة للحب الإلهي، فقد رأيت أن أنسب وسائل التمييز هي أن نستمد مميز كل حب من طبيعة هذا الحب وموضوعه: فأنسب ما يميز بين هذه الألوان الثلاثة للحب الإلهي تمييزاً ملائماً لطبيعة الأشياء هو أن نطلق على حب الله للإنسان اسم الحب الإلهي الإنساني، وأن نطلق على حب الإنسان لله اسم الحب الإنساني الإلهي، وأن نطلق على حب الله لأن يعرف فيخلق الخلق اسم الحب الإلهي الكوني، وبهذا يتميز بعضها من بعض، وإن كان كلها إلهياً في أخص خصائصه وأقوم مقوماته.

ولكي يتضح معنى الحب الإلهي الكوني بالقياس إلى معنى كل من الحبين الإلهيين الآخرين، يحسن أن نلتمس له تعريفاً تتحدد به حقيقته، وتجتمع فيه خصائصه، على نحو ما فعلنا حين قدمنا بين يدي حديثنا عن الحب الإلهي الإنساني، وعن الحب الإنساني الإلهي، طائفة من التعريفات. ولعل حقيقة الحب الإلهي الكوني لا تحتاج إلى تعدد التعريفات وتنوعها على نحو ما هو الشأن في حقيقة الحبين الآخرين. ولهذا يكفي أن أذكر في مقام

التعريف بالحب الإلهي الكوني ما قاله محي الدين بن عربي وهذا نصه: "لولا المحبة ما صح طلب شيء أبداً، ولا وجود شيء، وهذا سر "فأحببت أن أعرف" ولا كانت حركة من شيء إلى شيء، فالمحبة أصل في باب وجود الأعيان، وفي باب مراتبها ومقاماتها". وقد أبان ابن الفارض في قصديته الميمية التي تعرف باسم (الخمرية) عن مقومات هذا الحب الإلهي الكوني، وذلك من خلال حديثه الرمزي عن هذا الحب الإلهي الكوني الذي رمز إليه، وكنى عنه بالمدامة التي يقول عنها في مطلع قصيدته:

شـربنا علـى ذكـر الحبيـب مدامـة سكرنا بها مـن قبـل أن يخلـق الكـرم

فهذه المدامة من حيث هي كناية عن المحبة الإلهية الكونية قديمة وجدت منذ الأزل بحيث لم يكن قبلها زمان معدود، ولا شكل محدود، وباقية ستظل إلى الأبد بحيث لا تدخل في قيود الزمان والمكان، وهي فوق هذا كله قد قامت بذاتها، وقامت بها الأشياء، ولا تقوم هي بواحد من هذه الأشياء.

وإلى هذه المعاني الفلسفية الدقيقة أشار ابن الفارض في خمريته الرقيقة فقال:

تقــدم كــل الكائنــات حــديثها قــديماً ولا شــكل هنــاك ولا رســم

وقامــت بهــا الأشــياء ثم لحكمــة   بها احتجبت عن كل من لا له فهم

وقال أيضاً:

ولا قبلهــا قبــل ولا بعــد بعــدها   وقبليــة الأبعــاد فهــي لهــا حــتم

وعصر المدى من قبله كان عصرها   وعهــد أبينــا بعــدها ولهــا اليــتم

نوازع إنسانية ومنازع إلهية

سبقت الإشارة عند الحديث عن التراث الروحي الذي خلفه الصوفية المتحققون، والمؤلفون المترجمون من النثر والنظم والقصص، إلى أن هذا التراث الحافل هو الأداة الصالحة التي تعينا من غير شك على فهم الحياة الروحية التي كان يحياها أصحاب هذا التراث من الصوفية، وعلى تذوق الحب الإلهي الذي كان يتغناه شعراؤهم، وتعرف الدوافع النفسية والنوازع الخلقية التي عملت عملها في نفوس أولئك وهؤلاء، ثم آتت أكلها فيما خضع له أولئك وهؤلاء من أحوال، وفيما أثر عنهم من أقوال، وفيما ذهبوا إليه من مذاهب. وهانحن أولاء نقف عند صفحات من هذا التراث نتصفح فيها بعض النفوس الإنسانية التي أحبت الله، حتى لقد فنيت فيه وأعرضت عما سواه، ونستشف منها بعض الدوافع والنوازع التي انتزعت تلك النفوس الإنسانية من أدران الحياة المادية، وألقت بها في أحضان الحياة الروحية، وجعلت من أصحابها طيوراً صداحة بأناشيد المحبة الإلهية، وطماحة إلى التحليق في سماء الحقيقة العلية، والاستظلال بظل الذات القدسية في وكر الأزلية.

ولعلنا لو وقفنا أولاً عند بعض الذي يشتمل عليه التراث الصوفي من قصص وحكايات، تروي عن المحبين والمحبات، وتصف أحوالهم في الحب وما لقوا فيه من أهوال ومشقات، وتسجل لهم كثيراً أو قليلاً مما أثر عنهم من مقالات، لوجدنا في هذا كله غناء أي غناء، ولأصبنا منه كثيراً من المعلومات التي تعيننا على فهم كثير من المذاهب والنزعات، والتي تكشف لنا عما يندرج في هذه المذاهب والنزعات من المعاني النفسية والمبادئ الخلقية والمنازع الميتافيزيقية، إذ ما من قصة من القصص إلا وفيها معنى، ولا من حكاية من الحكايات إلا ولها مغزى:

فهذه قصة فتى متعبد مع جارية أحبته وكاتبته، ولكنه كان يرد عليها بردود تنطوي على تقاه وحبه لله وإيثاره هذا الحب على حبها: فقد قص شيخ من أهل العلم قصة ذلك الفتى مع الجارية فقال: كان عندنا فتى متعبد حسن السيرة، فأحبته جارية من قومه، وجعلت تكاتم أمرها مخافة العيب، فمكثت بذلك حيناً. فلما بلغ الحب منها أرسلت بكتاب ضمنته هذه الأبيات:

تطاول كتماني الهوى فأبادني ... فأصبحت أشكو ما ألاقى من الوجد
فأصبحت أشكو غصة من جوى ... أقامت فما تعدو إلى أحد بعدي

..

فهـا أنـذا حـرى مـن الوجـد صـبة كثيرة دمع العين يجرى على خدي

وكان رسول الجارية الذي حمل هذا الكتاب إليه امرأة، فلما أقبلت عليه المرأة بالكتاب قال لها: ما هذا؟ قالت: كتاب أرسلني به إليك إنسان قال: سميه قالت: إذا قرأته سميت لك صاحبه. ولكنه رمى بالكتاب إليها وأنكره إنكاراً شديداً فقالت له: ما يمنعك من قراءته؟ قال: هذا كتاب قد أنكره قلبي. ولكن المرأة لم تزل بالفتى حتى قرأه، وإذا بالفتى يرفع رأسه إليه ويقول: هذا الذي كنت أحذر وأخاف. ثم دفعه إليها، فقالت: أماله جواب؟ قال: تقولين لها: "إنه يعلم السر وأخفى، الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى". قالت: لا غير؟ قال: في هذا كفاية.

فمضت المرأة إلى الجارية فأخبرتها بما جرى بينها وبين الفتى، وإذا بالجارية تكتب إليه مرة أخرى فتقول:

يا فارغ القلب من همي ومن فكري ماذا الجفاء فدتك النفس يا وطري

إن كنـت معتصـماً بالله تخدمـه فـإن تحليلنـا في محكـم السـور

فلما وصل الكتاب إلى الفتى قال: ما هذا؟ قالت المرأة: تقرأه. فأبى، ولكنها لم تزل تتلطف به حتى قرأه، ثم رمى به إليها. فقالت: أماله من جواب؟ قال: بلى قالت: ما هو؟ قال: قولي لها: "وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار".

فسارت المرأة إلى الجارية وأخبرتها بما جرى بينها وبين الفتى، فإذا هي تكتب إليه مرة ثالثة فتقول:

فرج عن القلب بعض الهم والكرب ... وجد بوصلك والهجران فاجتنب
إنا سألناك أمراً ما نريد به ... إلا الصلاح وأن نلقاك عن قرب
فإن أجبت إلى ما قد سألت فقد ... نلت المنى والهوى يا منتهي أربي
وإن كرهت وصالي قلت أكرهه ... وإنني راجع عن ذاك من كثب

فلما جاءت المرأة بالكتاب إلى الفتى، أخذه وقال لها:

اجلسي. وفتح الفتى الكتاب وقرأه عن آخره، ثم كتب إلى الجارية كتاباً كان هذا الشعر آخره:

إني جعلت همومي ثم أنفاسي ... في الصدر مني ولم يظهره قرطاسي
ولم أكن شاكياً ما بي إلى أحد ... إني إذن لقليل العلم بالناس
فاستعصمي الله مما قد بليت به ... واستشعري الصبر عما قلت بالياس
إني عن الحب في شغل يؤرقني ... تذكار ظلمة قبر فيه ارماسي
ففيه لي شغل لا زلت أذكره ... من السؤال ومن تفريق أحلاس
وليس ينفعني فيه سوى عملي ... هو المؤانس لي من بين أناسي
فاستكثرى من تقى الرحمن واعتصمي ... ولا تعودي في شغل عن الناس

فلما قرأت الجارية الكتاب أمسكت وقالت: إنه لقبيح بالحرة المسلمة العارفة مواضع الفتنة كثرة التعرض للفتن، ولم تعاوده.

والمتأمل في هذه القصة يلاحظ أن التقي والعمل الصالح والاشتغال به، والتفكر في الله والإقبال عليه والاعتصام به، كل أولئك معان قد انطوت عليها الألفاظ والعبارات والأبيات التي دارت بين الفتى المتعبد وبين الجارية المحبة، وهذه المعاني إن دلت على شيء فإنما تدل على أن هذا الفتى المتعبد قد شغله تعبده لله، وملك عليه هذا التعبد قلبه وبحيث صرفه عن كل ما سوى الله، ولم يترك فيه مساغاً لغير الله.

وهذه قصة أخرى يقصها الصوفي الكبير ذو النون المصري عن صوفية من المحبات الإلهيات هي زهراء الواهة، فيقول:

بينا أنا أطوف في بعض أودية المقدس سمعت قائلاً يقول: يا ذا الأيادي التي لا تحصى، ويإذا الجود والبقاء، متع بصر قلبي بالجولان في بساتين جبروتك، واجعل همي متصلاً بجود لطفك يا لطيف، وأعذني من مسالك المتجبرين بجلالك وبهائك يا رءوف، واجعلني لك في الحالات خادماً وطالباً، وكن لي يا منور قلبي،

ويا غاية طلبتي صاحباً.

قال ذو النون: فتبعت الصوت، فإذا امرأة كأنها عود محترق، عليها درع صوف وخمار شعر أسود، قد أضناها الجهد، وقتلها الكمد، وذوبها الحب، فقلت: السلام عليك. قالت:

عليك السلام يا ذا النون. قلت: كيف عرفت اسمي ولم تريني؟ قالت: كشف عن سري الحبيب، فرفع عن قلبي حجاب العمى فعرفني اسمك. فقلت: ارجعي لمناجاتك. فقالت: أسألك ياذا البهاء أن تصرف عني شر ما أجد، فقد استوحشت من الحياة ثم خرت ميتة، فبقيت متحيراً.

فأقبلت عجوز كالوالهة نظرت ثم قالت: الحمد لله الذي أكرمها ولما سألها ذو النون عمن تكون هذه، أجابته بقولها: هذه ابنتي زهراء الوالهة منذ عشرين سنة، توهم الناس أنها مجنونة، وإنما قتلها الشوق إلى ربها تعالى.

فحب الله، والشوق إليه، والوله فيه، والأنس به، والتسبيح بحمده على آلائه ونعمائه، والاستعاذة من المتجبرين بجلاله وبهائه، كل أولئك معان روحية رائعة تنطق بها كل لفظة من الألفاظ وكل عبارة من العبارات في صراحة وجلاء بحيث لا

تحتاج إلى تفسير لها أو تعقيب عليها.

وهذه قصة ثالثة من قصص المحبين الإلهيين، لعلها أوضح وأصرح في الدلالة على معنى الحب الإنساني الإلهي، والإبانة عن أرقى وأسمى المثل التي ينبغي أن يحققها المحب لله، وهو أن يفرغ قلبه لله، ويركز حبه في الله، ولعل هذه القصة كانت كذلك لأنها قصة الزاهدة العابدة العاشقة رابعة العدوية أول من سقا شجرة الحياة الروحية الإسلامية بماء القلب، وشدا على أغصانها بنغم الحب:

فقد ورد في كتاب (الروض الفائق في المواعظ والرقائق) للشيخ الحريفيش، أنه حكى عن رابعة العدوية –رحمها الله تعالى– أنها كانت إذا صلت العشاء، قامت على سطح لها، وشدت عليها درعها وخمارها، ثم قالت: "إلهي أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك. ثم تقبل على صلاتها، فإذا كان وقت السحر، وطلع الفجر، قالت: "إلهي هذا الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أسفر، فليت شعري أقبلت مني ليلتي فأهنا، أم رددتها علي فأعزي؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنذذه لما وقع في قلبي من محبتك"

ثم أنشدت:

يا ســـروري ومنيـــتي وعمـــادي وأنيســـى وعـــدتي ومـــرادي
أنـــت روح الفـــؤاد أنـــت رجـــائي أنـــت لي مـــؤنس وشـــوقك زادي
أنـــت لـــولاك، يا حيـــاتي وأنســـى مـــا تشـــتت في فســـيح الـــبلاد
كـم بـدت منـة وكـم لـك عنـدي مـــن عطـــاء ونعمـــة وأيادي
حبـــك الآن بغيـــتي ونعيمـــي وجـــلاء لعـــين قلـــبي الصـــادي
لـيس لي عنـك –مـا حييـت– بـراح أنـــت مـــني ممكـــن في الســـواد
إن تكـــن راضـــياً علـــي فـــإني يا مـنى القلـبي قـد بـدا إسـعادي

وبين هنا أن الحبيب الذي تتغنى رابعة حبه في مناجاتها إنما هو الله، الذي تقبل عليه وتخلو إليه، وتدأب على حبها له، فلا تبرح بابه، ولا تدع رحابه، ذلك بأناه قد اتخذت من الله حبيباً لها، ومؤنساً لروحها، ومنية لقلبها، وبغية لحبها، وكل أولئك معان تلائم ملاءمة تامة مذهب رابعة في الحب الإلهي، هذا الحب الذي أحبت فيه الله لا خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، ولكن ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته، وذلك على الوجه الذي سأكشف لك عنه في موضعه بعد.

ويسلمنا الحديث عن رابعة العدوية إلى الحديث عن عمر ابن الفارض، فكلاهما محب وقف قلبه وحبه على الله، ولكليهما

مع قلبه ومع حبه ومع محبوبه قصص، تدل كثيراً أو قليلاً على أن حب الإنسان لله حباً حقيقياً إنما هو الحب الذي يبرأ فيه المحب من شوائب الهوى والغرض، ومن نوازع الخوف والطمع ومن القصص التي من هذا القبيل القصة التي تروي عن ابن الفارض عند احتضاره، والتي أجملها لك فيما يلي:

فقد حكى برهان الدين إبراهيم الجعبري أحد الأولياء المعاصرين لابن الفارض حكاية احتضار الشاعر الصوفي المصري، وما وقع له في ذلك الاحتضار من تمثل الجنة له، وما أثاره هذا التمثل في نفسه، فقال: "رأيت الجنة قد تمثلت له، فلما رآها قال: آه وصرخ صرخة عظيمة، وبكى بكاء شديداً، وتغير لونه، وقال:

إن كان منزلتي في الحب عندكم ... ما قد رايت فقد ضيعت أيامي

أمنية ظفرت روحي بها زمناً ... واليوم أحسبها أضغاث أحلام

فقلت له: يا سيدي هذا مقام كريم فقال: يا إبراهيم رابعة العدوية تقول، وهي امرأة: وعزتك ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا رغبة في جنتك، بل كرامة لوجهك الكريم، ومحبة فيك. وليس هذا المقام الذي كنت أطلبه، وقضيت عمري في السلوك إليه فسمعت قائلاً يقول بين السماء والأرض أسمع صوته ولا

أرى شخصه يا عمر فما تروم؟ فقال:

أروم وقد طال المدى منك نظرة وكم من دماء دون مرماى طلت

ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم، وقضى نحبه فرحاً مسروراً، فعلمت أنه قد أعطى مرامه".

والذي يعنيني من هذه القصة هو أن تلاحظ معي أن ابن الفارض كان محباً لله على الحقيقة، وأنه لم يرد بسلوكه طريق الحب الإلهي جزاء ولا شكوراً، وإنما هو قد سلك طريق الله، وقطع عمره في حب الله، لا لأنه خائف من عذاب الله، ولا طامع في ثواب الله، بل لأنه يريد كما أرادت رابعة أن يظفر بنظرة من الله، يستمتع فيها بجماله الأزلي، فذلك عنده هو الغاية القصوى والبهجة العظمى من حبه الإلهي. ومن هنا نراه يعد تمثل الجنة له مكافأة له على حبه هوانا له لأنه لا يريد الجنة، ولكنه يريد رب الجنة.

وإذا كانت القصص التي وضعتها بين يديك فيما سبق، قد قصها غير أصحابها، فإن هناك طائفة أخرى من قصص الحب الإنساني الإلهي، قد قصها أصحابها عن أنفسهم، وأوردوها على ألسنتهم، ولعلها من أجل هذا أصدق في التعبير عن خفى الضنا

ومكنون الشجن في قلوبهم، وأدل على الدوافع النفسية التي دفعتهم إلى السير في طريق الحب الإنساني الإلهي، وترقيهم بأرواحهم إلى هذا الحب تسامياً عن الحب الإنساني الخالص وإنما كانت هذه القصص أصدق لأنها اعتراف من أصحابها بما وجدوا في حبهم، وترجمة عما ذاقوا في وجدهم، فهي من هذه الناحية بضعة من أنفسهم، وقطعة من قلوبهم، يستطيع الباحث المحلل أن يلتمس من ثناياها التطور النفسي والتعليل الحقيقي للحياة الروحية التي كان يحياها أصحابها، وما عسى أن تكون هذه الحياة قد خضعت له من ظروف وملابسات. وحسبي أن أجمل لك في هذا المقام قصة من هذه القصص، وأعنى بها قصة الصوفي الأندلسي محيي الدين بن عربي التي تعد بحق ترجمة ذاتية لأشواق صاحبها وأذواقه، ولرياضاته ومواجيده، ولمشاهداته وفتوحاته، في طريق حبه الذي يظهرنا هو نفسه في قصته هذه على أنه بدأه إنسانياً كانت محبوبته فيه غادة من الغادات ثم انتهى به إلهياً أصبحت فيه محبوبته ذاتاً مطلقة عن قيود التعينات.

وبين أيدينا شرح ابن عربي لديوانه (ترجمان الأشواق)، وهو هذا الديوان الذي أفرده وأفرد شرحه للتعبير عن حبه الإلهي،

وبيان حقيقة أشواقه وأذواقه فيه، يحدثنا فيه ابن عربي بنفسه عن نفسه، وعن قصة قلبه مع حبه، وعن الدوافع التي دفعته إليه، وعن الظروف التي أحاطت به، فيقول: إنه عندما نزل بمكة سنة ٥٩٨هـ ألفي بها جماعة من أكابر الأدباء والعلماء والصلحاء بين رجال ونساء، وكان من بين أولئك وهؤلاء عالم إمام بمقام إبراهيم عليه السلام يدعى مكين الدين أبا شجاع زاهر بن رستم ابن أبي الرجا الأصفهاني، وعلى هذا العالم سمع ابن عربي مع جماعة كان يغلب عليهم الأدب كتاب ابن عيسى الترمذي في الحديث.

على أن أهم ما يحدثنا به ابن عربي عن الدوافع النفسية التي دفعته إلى نظم ديوانه (ترجمان الأشواق)، هو حديثه عن ابنة ذلك العالم الإمام، ووصفه لها، وإيماؤه إليها، واصطناعه لها على طريقة الصوفية في الرمز والإشارة، بحيث اتخذ منها وسيلة لتصوير مواجده القلبية، ومنازعه الروحية، وأداة للتعبير عن أذواقه الباطنية، وأشواقه الإلهية.

فهو يحدثنا عن الفتاة، وأوصافها، فيذكر أنه كان لذلك العالم الإمام "بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تسمى بالنظام، وتلقب بعين الشمس، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت

أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت" وما فتئ ابن عربي يفيض في وصفها، ويضفى عليها من صفات الجمال والجلال والكمال، حتى صورها في أقوم صورة وأكرمها، سواء من حيث خلقها وخلقها، وهو إنما يظهرنا من خلال هذا كله على مبلغ ما ظفرت به من حبه، ومدى منزلتها في قلبه "فسكنها –على حد تعبيره– جياد، وبيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد"؛ ناهيك بما أثارته في نفسه من العواطف، وما أفاضته على قلبه من المعارف واللطائف وذلك على نحو ما يشير به إيماء إليها إذ يقول عنها: "أشرقت بها تهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه، فنمت أعراف المعارف، بما تحمله من الرقائق واللطائف".

ومن هنا كان كل ما يذكره ابن عربي في (ترجمان الأشواق) من أسماء وديار وأطلال، ومن ربوع ومغان وتلال، ومن جبال ورمال، ومن رياض، وغياض وحمى، ومن نساء كاعبات نهد كالشموس أو الدمى، إلى غير هذا كله مما يتصل بشخص تلك الغادة التي أحبها ابن عربي، وكلف بها وأفاض في وصفها، فإنما هو عند ابن عربي رمز وإيماء إلى واردات قلبية، وتنزلات روحانية، ومناسبات علوية، مما تشرق به قلوب العارفين،

وتتجلى حقائقه لسرائر الصوفية المحققين.

ومن هنا أيضاً يتبين أن ابن عربي قد عرف فتاة فأحبها، وعرف في هذه الفتاة من جمال الخلق، وكمال الخلق وجلال العلم، ما تيمه بها، وهيمه فيها؛ ولكن قلبه لم يقف معها عند هذا الحد الإنساني من حدود الحب، بل كان حبه لها، وإعجابه بها، وافتتانه بجمالها وكمالها، كان كل أولئك، بمثابة المحرك الذي حرك قلبه نحو حب آخر، والملهم الذي ألهم باطنه كثيراً من الأسرار الإلهية، وأشرق على باطنه بكثير من الأنوار القدسية. وهذا يعني بعبارة أخرى أن قصة الحب قد بدأت عند عربي إنسانية خالصة، ثم انتهت إلهية صادقة، وأن الحب الإنساني بأشواقه وأذواقه لم يكن في الحياة الروحية للصوفي الأندلسي الأكبر إلا سبيل قلبه وروحه إلى الحب الإلهي بصفائه ونقائه.

وهكذا ترى من خلال ما قدمت بين يديك من قصص المحبين الإلهيين، أن هذا القصص ليس فناً من فنون التعبير الأدبي فحسب، وإنما هو عند المؤلفين الصوفيين أولاً، ثم عند غيرهم من الباحثين المدققين بعد ذلك، طائفة من الأخبار والآثار والأقوال والأحوال التي ينبغي أن نقف عندها ونرى فيها ونستخلص منها ما تشير إليه من المعاني الخفية، وما تنطوي عليه

من العناصر الجوهرية، التي لابد منها لإظهار ما يتسم به الحب الإلهي في التصوف الإسلامي من سمات، ومعرفة ما سطر في هذا الحب الإلهي من صفحات، وتذوق ما يترقرق بين هذه الصفحات من نفحات.

جمال مطلق وحسن مقيد

يلاحظ المتأمل في تاريخ التصوف الإسلامي بصفة عامة، والمتفحص حقائق الحب الإلهي ودقائقه ورقائقه بصفة خاصة، أن الصوفية المسلمين المحققين المتحققين، إنما كانوا عارفين بالله بقدر ما كانوا محبين له، أو أنهم محبون لله بقدر ما هم عارفون به. وهذا راجع إلى أن موضوع المعرفة وأداتها وغايتها هي هي بعينها عندهم موضوع الحب وأداته وغايته. ويتبين هذا في وضوح وجلاء إذا تدبرنا كلا من التعريفات التي يحدد بها الصوفية معنى كل من المعرفة والحب: فنحن حين نقرأ تعريفات المعرفة وتعريفات الحب، يخيل إلينا أننا إزاء لغتين تترجم إحداهما ما تعبر عنه الأخرى: فالعارف الذي يتحدث عن معرفته، إنما يتحدث عن الحب ولكن في لغة المعرفة، كما أن الحب الذي يتحدث عن حبه، إنما يتحدث عن المعرفة ولكن في لغة الحب وآية هذا ما يحدثنا به حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) من أن المعرفة عنده هي معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات: إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله، وأن ما يتجلى للقلب

من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحاته، وصفاته الباقيات، وأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة، هو الجنة بعينها عند قوم، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق، وأنه على قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله، تكون سعة نصيبه من الجنة؛ وما يحدثنا به الغزالي أيضاً في موضع آخر من الكتاب نفسه، إذ يقول: إن من أحب غير الله لا من حيث نسبته إلى الله، فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تعالى، وإنه لا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر إلا الله تعالى، ولا مستحق للمحبة سواه.

ولعلنا لو أردنا أن نظهر تطابق المعرفة والحب بمعناهما الإلهي، لما وجدنا خيراً من تعريف القشيري للمعرفة تعريفا مستفيضا يكاد كل لفظ من ألفاظه بنطق بأنه تعريف للمحبة كذلك: "فالمعرفة –كما يقول القشيري– هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه برياً، ومن المساكنات والملاحظات نقياً، ودام

في السر مع الله تعالى مناجاته، وحق في كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره، فيما يجريه من تصاريف أقداره، يسمى عند ذلك عارفاً، وتسمى حالته معرفة" وأي شيء أيسر من أن تستبدل لفظة، المعرفة، بلفظه، المحبة، ولفظة عرف، بلفظة، أحب، ولفظة، عارفاً، بلفظة، محباً، وأن تقرأ تعريف القشيري بعد ذلك، لتجد أنه سيستقيم لك استقامة لا عوج فيها ولا التواء بحيث ترى أنه تعريف للمحبة ووصف لحال المحب، بقدر ما هو تعريف للمعرفة ووصف لحال العارف.

وإذا كان ذلك كذلك، فما عسى أن يكون موقف العارفين بالله والمحبين له من الحقيقة العلية التي اتخذ منها أولئك موضوع معرفتهم، واتخذ منهم هؤلاء موضوع حبهم.

الحق أن للحقيقة العلية ذاتاً واحدة مطلقة لا تكثر فيها ولا تعين، كما أن لها أسماء وصفات وأفعالاً متكثرة تتجلى بها أو تتجلى فيه الذات الواحدة المطلقة، والمجالي التي هي من تجليات الذات بمثابة المرائي، هي الموجودات التي تملأ أرجاء الكون، والتي يفيض عليها وجودها مفيض الوجود على الكون وهذا يعني بعبارة أخرى أن الله من حيث حقيقته واحد في الذات

والأسماء والصفات والأفعال، وإن ما ينسب إليه أو يحمل عليه من ذات أو اسم أو صفة أو فعل، فإنما على سبيل المجاز، ذلك بأن كل أولئك إنما هو في الحقيقة –وعلى حد تعبير الصوفية أنفسهم– عكوس أنوار تجليات الذات والصفات الأزلية والأسماء والأفعال في مظاهر الكون. ومن هنا كان تفاوت مراتب الموجودات، واختلاف درجات المعرفة التي تتخذ موضوعها من هذه الموجودات، وكان تباين طبقات العارفين بحسب هذا الاختلاف وذلك التفاوت: فمن العارفين من يعرف الله عن طريق الاستلال، فيستدل بفعله على صفته، وبصفته على اسمه، وباسمه على ذاته، ومنهم من يعرف الله عن طريق العيان، فيشهد الذات الإلهية شهوداً مباشراً، ويعرف بالذات الإلهية أسماءها وصفاتها وأفعالها. وليس من شك في أن أرقى العارفين هو العارف الذي يشهد الذات الإلهية شهوداً عينياً، يؤدي إلى التحقق بالمعرفة اليقينية، وإلى تحقيق السعادة الحقيقية.

ومثل هذا يمكن أن يقال في حب الإنسان لله: فنحن إذا وقفنا عند صفة من صفات الذات الإلهية، ولتكن صفة الجمال، الفينا الجمال الحقيقي عند الصوفية صفة أزلية لله عز وجل، بمعنى أن الجميل الحقيقي هو الله، وأن كل ما هو حسن في

الكون من مخلوقات، فهو مظهر مقيد، ومجلى معين، من مظاهر الجمال الإلهي المطلق ومجاليه. وإذا كان الصوفية يرون أن الله خلق الإنسان على صورته، وأن الله جميل وجماله حقيقي مطلق، فقد خلق الإنسان جميلاً، ولكن جماله حسن مقيد بالقياس إلى الجمال الإلهي المطلق، وأودع الله في فطرته الإقبال على الجمال، والانجذاب إلى كل ما هو جميل، سواء ما كان من هذا الجمي ذاتاً إلهية مطلقة، أو تجليات لها مقيدة بأسمائها وصفاتها وأفعالها في مظاهر الكون، وهذا الانجذاب إلى الجميل في ذاته أو في تجلياته هو ما يعرف باسم الحب.

ولما كان الجمال الإلهي، وهو من أخص صفت الذات الإلهية وتجلياتها، متفاوتاً بتفاوت إطلاق الذات وتعين التجليات، فقد ترتب على هذا أن يكون للحب الإلهي مراتب تتبين القيمة الروحية لكل منها من خلال ترتيبها على الوجه التالي: حب يظهر من معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة، وهذا هو الحب الأعم؛ وحب يظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال الإلهية في عالم الغيب، وهذا هو الحب العام؛ وحب يظهر من مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم الملكوت، وهذا هو الحب الخاص؛ وحب يظهر من مشاهدة الروح جمال

الذات الإلهية في عالم الجبروت، وهذا هو الحب الأخص فهاهنا ثلاثة محبين بعضهم فوق بعض درجات وينعت حب كل منهم بأنه إلهي، وإن تفاوتت حظوظهم من الانجذاب إلى الجمال الإلهي المطلق، أو إلى الحسن الكوني المعين محب الأفعال الإلهية، وهو أدمى المحبين؛ ومحب الصفات الإلهية، وهو أوسطهم ومحب الذات الإلهية وهو أعلاهم، وليس من شك في أن محب الذات الإلهية هو أعلى هؤلاء المحبين جميعاً، لأن جمال الذات الإلهية الذي يقبل عليه وينجذب إليه ويقف عنده، حقيقي أزلاً، ثابت دائماً، مطلق أبداً، على حين أن الأمر في جمال الصفات والأفعال، ليس كذلك على كل حال ومن هنا نظر الصوفية المسلمون إلى الحب الإنساني الإلهي الذي ينجذب فيه المحب إلى الجمال الإلهي المطلق، على أنه حال روحية شريفة لا يذوقها ولا يتحقق بها إلا من راض نفسه رياضة روحية، وجاهد حسه مجاهدة قوية، بحيث يرتفع الإنسان عن نفسه رويداً رويداً، ويسمو بحسه شيئاً فشيئاً، وما يزال كذلك بين مجاهدة ورياضة حتى يقطع نفسه عن نفسها، ويقطع كل سبب بينها وبين غيرها، فإذا هي لا تحس شيئاً ولا تنجذب إلى شيء، ولا تقبل على شيء، ولا تميز بين شيء وشيء، ذلك بأنها قد اشتغلت بشيء واحد، وانجذبت إلى شيء واحد، وأقبلت على شيء واحد،

وذاك الشيء الواحد هو الذات الإلهية ذات الجمال المطلق الذي انطوى فيه وفاض منه كل ما في الكون من آيات الحسن المقيد الذي يتمثل في هذه الصورة الحسنة المعينة أو تلك. ومن هنا أيضاً رأى الصوفية المسلمون أن المعرفة اليقينية التي لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها، وأن السعادة الحقيقية التي لا تعدلها سعادة أخرى، إنما تكون إحداهما وكلتاهما في أن ننصرف عن الحسن المعين إلى الجمال المطلق، وأن نتسامى بكل ما لدينا من جوارح ظاهرة وجوانح باطنة عن عالم الحس وما فيه من مظاهر زائلة وزخارف حائلة، إلى عالم الروح بما فيه من حقائق ثابتة ولطائف باقية، وهنالك في هذا العالم الروحي العلوي تحيا الروح حياتها الخليقة بها في ظل ظليل من الجمال الإلهي المطلق الذي لم تعد تشهد سواه أو تنجذب إلى ما عداه.

ولقد استغرق الشعور بالانجذاب إلى جمال الذات الإلهية المطلق، نفوس بعض الصوفية من المحبين الإلهيين، استغراقاً يكاد أن يكون تاماً بحيث لم يغادر معنى من المعاني إلا ألم به، ولا مجلى من المجالي إلا تمثل فيه. وليس أروع ولا أمتع من هذا التصوير الذي – صور به ابن الفارض استغراق الجمال المطلق لنفسه استغراقاً جعله يشهد محبوبه الحقيقي في كل معنى من المعاني وفي

كل مظهر من المظاهر، وذلك على الوجه الذي نتبينه من قوله:

تـراه إن غـاب عـني كـل جارحـة | في كـل معـنى لطيـف رائـق بهـج
في نغمـة العـود والنـاى الـرخيم إذا | تألفـا بـين ألحـان مـن الهـزج
وفي مسـارح غـزلان الخمائـل في | بـرد الأصـائل والإصـباح في الـبلج
وفي مسـاقط أنـداء الغمـام علـى | بسـاط نـور مـن الأزهـار منتسـج
وفي مسـاحب أذيال النسـيم إذا | أهـدى إلي سـحيراً أطيـب الأرج
وفي النشـامي ثغـر الكـأس مرتشـفا | ريـق المدامـة في مسـتنزه فـرج

وليس من شك في أن ابن الفارض ما كان ليصل إلى هذه الحال من استغراق الجمال المطلق لنفسه، ومن مشاهدة هذا الجمال المطلق في كل مظهر من مظاهر الطبيعة التي صورها أبدع تصوير في أبياته هذه، لولا أنه تقلب بحسه ونفسه وقلبه وروحه في أطوار الحب الإلهي، فاستوعبها أو استوعبته هي طوراً بعد طور، حتى انتهى في آخر هذه الأطوار وأسماها إلى أن لم يصبح محباً لصورة دون صورة، ولا مقبلاً على مظهر دون مظهر، ولا منجذباً إلى مجلى دون مجلى، بل هو قد أصبح محباً للجمال في كل صوره ومظاهره ومجاليه، ذلك بأنه قد رقت منه الروح بحيث أصبحت قادرة على مشاهدة الجمال الحقيقي الذي هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة، لا الحسن الظاهري الذي هو

خاصة من خصائص الكائنات المقيدة، إذ أن حسن كل شيء ليس في الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى جزئياً من معاني الجمال الكلي، أو هو على حد تعبير الشاعر الصوفي نفسه معارله من ذلك الجمال الإلهي المطلق، كما يدل عليه دعاؤه إلى إطلاق الجمال إطلاقاً نتبينه معه من خلال قوله:

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل ... بتقييده ميلاً لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها ... معار له بل حسن كل مليحة
بها قيس لبني هام بل كل عاشق ... كمجنون ليلى أو كثير عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها ... بصورة حسن لاح في حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر ... فظنوا سواها وهي فيها تجلت

وإذا كان الحسن المقيد معاراً من الجمال المطلق على هذا الوجه، فقد ترتب على ذلك أن يكون الحب الإنساني الخالص الموجه إلى الصور الكونية هو في حقيقته الحب الإنسان الإلهي الموجه إلى الذات العلية التي تفيض من جمالها المطلق على المظاهر الكونية فإذا هذا الجمال المطلق يتجلى حسناً مقيداً في هذه الصورة الكونية أو تلك؛ وترتب عليه أيضاً أن يكون الاختلاف بين المحبين الذين يقف بعضهم مع هذه الصورة الحسنة أو تلك، لا يكاد يبرحها أو يجاوزها إلى ما وراءها من

معنى الجمال الكلي، على حين يجاوز بعضهم الآخر كل حد وكل قيد طلباً للجمال الأسمى. وهذا المعنى الدقيق الذي ينطوي عليه الاتفاق في حقيقة الحب للجمال المطلق وللحسن المقيد من ناحية، ويرد إليه الاختلاف بين محبي الجمال المطلق وبين محبي الحسن المقيد من ناحية أخرى، قد عبر عنه محيي الدين بن عربي تعبيراً أدق حين قال: "إن محبي الصور الكونية يتعشقون الكون، في حين أن محبي الذات العلية يتعشقون العين، والشروط واللوازم والأسباب في كل من الحبين واحدة".

وهكذا نتبين مع ابن الفارض، ومع غيره من المحبين الإلهيين، أن تذوق الجمال الحقيقي المطلق هو الغاية القصوى التي ينبغي أن يحققها كل مريد لتحقيق المثل الأعلى في الحياة الروحية بصفة عامة، وفي المحبة الإلهية بصفة خاصة وأن التوسل إلى تحقيق هذه الغاية القصوى بكل الوسائل الحسية والنفسية والخلقية والروحية من شأنه أن يعين الحب على التصفية والتنقية، وعلى التخلية والتجلية، فإذا مرآة قلبه قد صقلت، وإذا هو يشاهد على صفحة هذه المرآة الأنوار العلوية التي تنبعث من شمس الحقيقة العلية، وإذا هذه الأنوار العلوية تشهده جمالاً حقيقياً واحداً، ووجهاً إلهياً واحداً لهذا الجمال الحقيقي الواحد، وتحجبه عن كل

مظهر من مظاهر ذلك الجمال الحقيقي التي تتعين في هذا الوجه أو ذاك من الأوجه الحسان التي يتجلى فيها ويفيض عليها الجمال المطلق، وهنالك ينظر المحب إلى الوجود بعين الجمع والوحدة، لا بعين الفرق والكثرة، وهنالك أيضاً يشهد جمال الذات الإلهية المطلق في كل شيء، ويشهد كل شيء على أنه صورة أو مظهر من صور جمال الذات ومظاهره.

على أن رياضة الإنسان رياضة روحية على تذوق الجمال تذوقاً ينتفي معه الفرق والكثرة، ويثبت فيه الجمع والوحدة، على الوجه الذي وقفنا عنده مع ابن الفارض في أبياته المذكورة آنفاً، تشبه كثيراً أو قليلاً ما يذهب إليه أفلاطون في (المأدبة) إذ يقول: إن من يطمح إلى الجمال الحقيقي، فعليه أن يدأب منذ صباه على الاتصال بالصور الجميلة، وأن يجعل من هذه الصور صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه، ثم يلحق هذه الصورة بالبدائع العقلية والروائع الروحية، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال في أي من الصور تجلى، فهو هو بعينه صنو الجمال في أي من الصور الأخرى؛ وإن من يروض نفسه على هذا الوجه في الحب، بحيث يشاهد الأشياء الجميلة، متدرجاً بين مراتبها الوجودية، سيصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب، وهنالك

ينتهي إلى مشاهدة نوع من الجمال عجيب في طبيعته، أزلي لم يخلق، أبدي لا يفنى، ثابت لا يزيد ولا ينقص، عقلي روحاني لا سبيل إلى إدراكه على نحو ما يدرك جمال الوجود والأيدي، أو جمال أي من أعضاء البدن الأخرى؛ وإن الجمال بهذا المعنى الأفلاطوني لا يوجد في السماء ولا في الأرض، ولا فيما بين السماء والأرض، ولا يتصور بصورة معينة، ولا يتشكل بأشكال متكثرة، وإنما هو بمعناه الكلي، وبإطلاقه عن قيود الزمان وحدود المكان، صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتبدل؛ وهذا المعنى الأفلاطوني السامي للجمال هو الذي عبر عنه أفلاطون تعبيراً لعله أوضح وأروع، وذلك في (ليسيس)، إذ يتساءل أو يتعجب فيقول: أليس الجمال الذي يترقرق في أعطاف جسم ما، هو شقيق الجمال الذي يترقرق في أعطاف الأجسام الأخرى؟ أفلا ينبغي أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد يحتويها في وحدته؟ بلى إن ما يجعل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد، مشهد الجمال الأزلي الأبدي: فأي مصير مصير هذا الإنسان الفاني الذي منح القدرة على مشاهدة الجمال الذي لا تشوبه شائبة، الجمال في صفائه ونقائه وبساطته، الجمال الذي لا يكسوه اللحم، ولا صبغ الألوان الإنسانية، والذي خلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام

الفساد، أي مصير مصير هذا الإنسان، وقد أتيح له أن يشهد وجهاً لوجه الجمال الإلهي في صورته الواحدة.

فإذا عدنا إلى موقف ابن الفارض من الجمال المطلق والحسن المقيد، وهو ذلك الموقف الذي ضربنا به المثل على مذهب من مذاهب الصوفية المسلمين في الحب الإلهي، وإذا وازنا بين هذا المذهب الصوفي الإسلامي وبين المذهب الأفلاطوني، وجدنا أن الحب الحقيقي عند أفلاطون إنما هو في أن يعتقد الإنسان أن الجمال في أية صورة هو هو بعينه الجمال في أية صورة أخرى، أي أنه من حيث حقيقته واحد مطلق مهما تعددت الصور وتكثرت المظاهر؛ وكذلك كان الحب الإلهي عند ابن الفارض، وعند أشباهه من المحبين الإلهيين: فهو حب ينتهي فيه المحب إلى أن الحسن البادي في المظاهر الكونية، والسحر الساري في المعشوقات الإنسانية، إنما هو فيض من ذلك الجمال الإلهي المطلق؛ ووجدنا أيضاً أن أفلاطون يرى أن من يطلب التحقق بالحب الحقيقي فعليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة، وأن يتنقل بين هذه الصور حتى يجعل له صورة واحدة هي أحبها إليه وآثرها عنده؛ وكذلك يحدثنا ابن الفارض بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة، والمظاهر المعينة، ثم أخذ

حبه يرقى رويداً رويداً، وأخذت نفسه تصفو شيئاً فشيئاً، حتى خرج بحبه وقلبه من مجال الحسن المقيد إلى رحاب الجمال المطلق الذي شهد فيه هذا الجمال المطلق في كل معنى من المعاني، وفي كل مجلى من المجالي، والذي تبين له عنده أن حسن كل مجلى من هذه المجالي، وكل معنى من تلك المعاني، إنما هو مستمد ومعار من منبع ذلك الجمال المطلق.

وللصوفية المسلمين في مكابدة الحب الإلهي، ومشاهدة الجمال الحقيقي، أذواق تعرض لهم، ومواجيد تختلف عليهم، وفيما بين هذه وتلك أحوال تملك عليهم نفوسهم وقلوبهم وعقولهم وأرواحهم، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال عليهم تارة، وإدبار عنهم تارة أخرى، حتى يتمكن الحب الإلهي، وتتمكن مشاهدة الجمال الحقيقي، من قلب العبد وقد خلصت جوارحه الظاهرة وجوانحه الباطنة من كل شائبة من شوائب الحس ونقائص النفس، فإذا هو يصبح ممكناً في حاله، بقدر ما تصبح حاله متمكنة من جوارحه وجوانحه: فالقبض والبسط، والهيبة والأنس، والتواجد والوجد والوجود، والجمع والفرق، والفناء والبقاء، والغيبة والحضور، والسكر والصحو، والمحو والإثبات، كل أولئك أحوال تعرض للسالكين طريق الحب

الإلهي، المشتاقين إلى مطالعة الجمال الأزلي، وكلها ينطوي على طائفة من المعاني النفسية والخلقية والروحية والميتافيزيقية التي لابد من الكشف عنها وعن قيمتها إذا أردنا أن نحلل حب الإنسان لله تحليلاً علمياً، وأن نؤوله تأويلاً فلسفياً.

ولما كان المقام هنا أضيق من أن يتسمع لمثل هذا التأويل وذلك التحليل، فحسبي بياناً للقيمة الروحية والفلسفية بكل معانيها التي تنطوي عليها تلك الأحوال، أن أقف معك عند حال واحدة أو حالين منها، وأن أظهرك على ما هنالك من المعاني الدقيقة التي عبر عنها الصوفية أنفسهم تعبيراً لعلنا لا نجد تعبيراً أدق ولا أرق منه إذا حاولنا تأويلاً أو تحليلاً: فها هو ذا عبد الرزاق الكاشاني في شرحه لتائية ابن الفارض الكبرى (كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر) يحلل ويعلل ويؤول حال السكر الذي يقع للمحب في مشاهدة جمال المحبوب فيقول: "السكر دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل، لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس، وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز، وأصاب السر دهش ووله وهيمان دونه،

لتحير نظره في شهود الجمال، وتسمى هذه الحالة سكراً لمشاركتها السكر الظاهري في الأوصاف المذكورة، إلا أن السبب لا ستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود، وفي السكر الظاهري غشيان ظلمة الطبيعة، لأن النور كما يستتر بالظلمة يستتر بالنور الغالب، كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس وقلنا، فجأة، لأن صدمة نور الجمال في النظرة الأولى أكثر، وفي النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الأنس بوصول الجنس".

وإن الكاشاني ليستطرد في تحليله وتعليله وتأويله متطرقاً من حال السكر إلى حال الصحو فيقول: "حتى إذا استقر تناول حال المشاهدة، ورجع كل جزء من أجزاء الوجود إلى أصله، عاد شعاع العقل إلى عالم النفس والحس، وظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات والمحسوسات؛ وتسمى هذه الحالة صحوا". ثم هو يعقب بعد ذلك بما يبين الصلة بين حالي السكر والصحو، ويظهر الفرق بين الصحو الذي يسبق السكر وهو الصحو العادي الذي ليس من الأحوال الصوفية في شيء، وبين الصحو الذي يعقب السكر، والذي يعد عند الصوفية من أحوالهم الشريفة، فيقول: "السكر حال شريف، يعتور عليه صحوان:

صحو قبله، وهو تفرقة محضة ليس من الأحوال بشيء، وصحو بعده، ويسمى الصحو الثاني، وصحو الجمع، والصحو بعد المحو وهو حال يصير مقاماً".

ومن تفسير الكاشاني لمعنى السكر، وتحليله لعناصره النفسية على هذا الوجه الصوفي الفلسفي تتبين أن السكر وارد قوي يرد على قلب المحب، فإذا تمكن منه واشتد به، ولاحت له في إبانه لوائح الجمال الحقيقي، غلبه السكر وغيبه حتى لا يصبح له من نفسه أثر ولا خبر؛ وهنا، وقد عاين المحب محبوبه في هذه الحال التي أصبح فيها دهشاً ولها، لا يستطيع أن يعبر عن حاله، ولا هما يجد فيها، كما كان يعبر قبل وقوعه فيها وخضوعه لها، وإنما هو يعبر بألفاظ مستبهمة وعبارات مستغلقة لها معان مستشنعة، لأنها عند من يأخذها على ظاهرها وليس من أصحاب الأذواق والمواجيد، ليست مما يوافق المعقول والمنقول والألفاظ والعبارات التي من هذا القبيل، والتي تصدر عن المحبين وقد غلبهم الوجد وغيبهم السكر في مشاهدة جمال المحبوب الحقيقي، هي التي يطلق عليها اسم الشطحات. والشطح –كما يعرفه الجرجاني– هو كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها

العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة: فالحلاج وابن الفارض حين عبر أحدهما أو كلاهما عن حالة في الحب الإلهي، وعما استشعره في مشاهداته ومكاثفاته، بألفاظ وعبارات توهم الاتحاد بين المحب والمحبوب، وحلول المحبوب في المحب، إنما كان يصطنع لغة الشطح التي أفصح عن حاله فيها، وكان ينبغي عليه أن يسترها ويخفيها، لأنه أفصح عن سر من الأسرار الإلهية التي لم يتلق إذناً إلهياً بالإفصاح عن أي منها؛ ومن هنا كان ما كان من طعن الطاعنين على الحلاج حين قال مقالته المشهورة التي لقى من أجلها حتفه، وهي: "أنا الحق"، وحين قال أيضاً:

أنا مــن أهــوى ومــن أهــوى أنا	نحـــن روحـــان حللنـــا بـــدنا
فـــإذا أبصـــرتني أبصـــرته	وإذا أبصـــــــرته أبصـــــــرتنا

وإذا أبصرته أبصرتنا

وكان ما كان من إرجاف المرجفين بابن الفراض وقد أفصح عن شعوره بفنائه عن نفسه، وشهوده لمحبوبته الحقيقية وهي الذات العلية، إفصاحاً يشعر بالاتحاد معها، وذلك إذ يقول:

فـأفنى الهـوى مـا لم يكـن ثم باقيـاً	هنـا مـن صـفات بيننـا فاضـمحلت
فألفيــت مــا ألقيــت عــني صــادراً	إلي ومـــــني وارداً بمزيــــــدتي
وشاهدت نفسـي بالصـفات الـتي بها	تحجبـت عـني في شـهودي وحجبـتي

وإني الـــتي أحببتهـــا لا محالـــة وكانــت لهـا نفســي علـى محيلــتي

وإذ يقول أيضاً:

وهـا أنا أبـدى في اتحـادي مبـدئي وأنهـى انتهـائي في تواضـع رفعـتي

جلـت في تجليهـا الوجـود لنـاظري ففـي كـل مرئـي أراهـا برؤيـة

وأشـهدت غيـبي إذ بـدت فوجـدتني هنالـك إياهـا بجلـوة خلـوتي

وطـاح وجـود في شـهودي وبنـت عـن وجـود شـهودي مـا حيـا غـير مثبـت

وعانقـت مـا شـاهدت في محو شـاهدي بمشـهده للصـحو مـن بعـد سـكرتي

ولكل من الحلاج وابن الفارض وغيرهما من المحبين، الذين استوعب الحب الإلهي نفوسهم، وملك الوجد الروحي عليهم قلوبهم، شطحات غير تلك التي ذكرناها، كانت مثاراً للقيل والقال، ومجالاً تصارعت فيه الأهواء، وتضاربت حوله الآراء، بين منفر منها، ومحبب فيها، وبين منكر عليها، ومحسن لها.

ولما لم يكن هنا موضع تفصيل القول فيما ترتب على هذه الشطحات من إشكال واستشكال، فقد آثرنا الوقوف عند هذا الحد من الإجمال، ومن أراد توضيح المشكل، وتفصيل المجمل، فليرجع إلى كتب الصوفية ودواوينهم، وإلى ما كتبه غيرهم عنهم، وإلى ما حط به الفقهاء عليهم، وإلى كتابينا عن (الحياة الروحية في الإسلام) وعن (ابن الفارض والحب الإلهي)، فلعل في هذا

كله ما يعين على معرفة الحقيقة وكشف المحجوب، فيما يتعلق بالأحوال التي تنشأ والأقوال التي تصدر في اتصال المحب بالمحبوب.

بيت الخوف والحب

تبينت مما قدمت بين يديك أن للمحبين في طريق الحب الإلهي أحوالاً، وأن لهم في التعبير عن هذه الأحوال أقوالاً، وستتبين مما سأعرضه عليك أن هذه الأقوال التي يعبر بها عن تلك الأحوال، إذا أضيف بعضها إلى بعض، وألف بين بعضها وبين بعض، تألفت منها صفحات مشرقة، وأن هذه الصفحات إذا تذوقت على حقيقتها بدت فياضة بالنفحات الصادقة، وأن هذه النفحات الصادقة، وتلك الصفحات المشرقة، هي سبيلنا إلى التأريخ للقلب الإنساني في حياته الروحية الإسلامية مع الحب الإلهي، وإلى الوقوف على مذاهب المحبين الإلهيين من خلال ذلك التأريخ.

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عند أول نشأتها على أيدي الزهاد والعباد والنساك المتقدمين، هو أن الواحد من أولئك أو هؤلاء وإنما كان يتزهد أو يتعبد أو يتنسك بأن يقف عند نفسه يتصفحها ويتأملها، ويحللها ويعللها، ويتحدث عنها أو يتحدث إليها، كما يتحدث عن نفوس غيره وإلى نفوس غيره، مبيناً نزواتها وشهواتها، وواصفاً

أدواءها وأهواءها والزاهد العابد الناسك في حديثه إلى نفسه أو إلى نفوس غيره إنما يتحدث بلغة اللائم الزاجر، والمخوف المنذر، والداعي الذي يدعوها إلى التخلي عن عيوبها والتوبة عن ذنوبها، وإلى مفارقة بدنها والرجوع إلى ربها، ويصور لها متوعداً تارة ما هي واجدة في حياتها الأخرى من عقاب على ما اجترحت من سيئات، وواعداً تارة أخرى بما ستجده في تلك الحياة من ثواب على ما قدمت من حسنات وهذا يعني أن الزهاد والعباد والنساك الذين وقفوا من النفس الإنسانية هذا الموقف، كانوا يصدرون عن خوف ورجاء من ناحية، وعن حزن وبكاء من ناحية أخرى، وهو خوف من عذاب النار، ورجاء في نعيم الجنة، وهو حزن مما ولدته الخطيئة والمعصية في نفوسهم من ألم وحسرة، وبكاء على ما فات من الأجل في لهو الحياة الدنيا، وما قد ينقطع من الأمل في حسن العقبي.

وليس أدل على هذه المعاني كلها من حياة الزهاد الأولين التي كانوا يحيونها في القرنين الأولين للهجرة، ولا من أقوالهم التي عبروا بها عن أحوالهم النفسية ومذاهبهم العملية. وحسبنا أن نذكر من أولئك الزهاد عون بن عبد الله بن عتبة، والحسن ابن أبي الحسن البصري، فهما أصدق مثال يمكن أن يستشهد به

على أن الحياة الروحية الإسلامية كانت عندهما، وعند أشباههما من الزهاد مطبوعة بطابع الخوف والتخويف، والبكاء والإبكاء: فقد تحدث عون عن نفسه فقال: "ويحي أزعم أن خطيئتي قد أقرحت قلبي، ولا يتجافى جنبي، ولا تدمع عيني، ولا تسهر ليلي؛ ويحي، كيف أنام على مثلها ليلي، ويحي، هل ينام على مثلها مثلي"؛ وتحدث عون أيضاً إلى نفسه فقال: "ويحك يا نفسي ما لك تنسين ما لا ينسى، وقد أتبت مالا يؤتي، وكل ذلك عند ربك يحصى، في كتاب لا يبيد ولا يبلى؟ ويحك ألا تخافين أن تجزى فيمن يجزى، يوم تجزى كل نفس بما تسعى وقد آثرت ما يفنى على ما يبقى؟ وقد تحدث الحسن عن الحزن والخوف فقال: "إن المؤمن يصبح حزيناً، ويمسى حزيناً، ولا يسعه غير ذلك؛ لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقى لا يدري ما يصيبه فيه من المهالك"، وتحدث الحسن أيضاً عن دوافع الخوف ونوازع الحزن، فقال: "يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه" فكل أولئك شواهد صدق وأدلة حق على أن الزهد المصحوب بالخوف والحزن والبكاء من ناحية، وبالتخويف والتهديد والإبكاء من ناحية أخرى، كل أولئك هو سبيل الإنسان إلى كبج جماح نفسه

حتى تصفو وتسمو فتصبح مطمئنة، وترجع إلى ربها راضية مرضية، فتدخل في عباده، وتدخل جنته.

وهكذا ظلت الحياة الروحية الإسلامية طوال القرن الأول للهجرة، وفي شطر من القرن الثاني خاضعة لتلك الدوافع، التي شهدنا بعض صورها وآثارها لدى كل من عون بن عبد الله والحسن البصري، حتى كانت رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ، فإذا هي تبدو أولاً في صورة الزاهدة العابدة الناسكة الخائفة من عذاب النار، الباكية مما يحتاج فعله إلى الاستغفار، الراجية ما أعد من نعيم للأبرار؛ ولكنها ما لبثت أن استحالت إلى محبة عاشقة، وهائمة تائقه: فهي لم تعد تصدر في زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب، على نحو ما كان يصدر عون بن عبد الله والحسن البصري وغيرهما من الزهاد الأولين، بل هي قد صدرت عن هذا الحزن وذلك الخوف، وصدرت إلى جانب هذا عن الحب والشوق والأنس: حب الله، والشوق إلى الله، والأنس بالله، لا خوفاً من ناره وعذابها، ولا طمعاً في جنته وثوابها، بل ابتغاء لمشاهدة حقيقته العلية، واجتلاء لطلعة جمال ذاته القدسية.

ومن هنا كانت السيدة رابعة العدوية –كما يقول المغفور له

أستاذنا الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه:- "هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها، وإن الذي فاض به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام".

ويتبين هذا في وضوح وجلاء عندما تتصفح كتب التصوف وطبقات الصوفية، ونستقصى أقوالهم وأحوالهم فلا نجد منهم قبل رابعة من استعمل لفظة الحب استعمالاً صريحاً في التعبير عن صلته بالله وميله إليه وإقباله عليه، على محو ما فعلت رابعة: فمالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١هـ لم يكن يستعمل في أقواله لفظة "الحب"، بل كان يستعمل لفظة "الشوق"؛ وكذلك عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧هـ كان يؤثر لفظة "العشق" على لفظتي "الحب" و"المحبة"، وإن كان التعبير بالعشق غير جائز في حق الله، لأن العشق هو -كما يقول أبو علي الدقاق- مجاوزة الحد في المحبة، ولا يصح أن يوصف الله في حبه للإنسان بالعشق، لأنه لا يصح أن ينسب إلى الله مجاوزة الحد في الحب،

كما لا يصح أن يقال عن حب الإنسان لله إنه عشق، لأن الإنسان مهما أحب الله، ومهما أوغل الحب في قلبه نحو الله، فهو لن يبلغ في حبه كل ما يريد، ولن يجاوز في هذا الحب كل الحدود ولهذا كان كثير من الصوفية المتقدمين، يتحرج من استعمال لفظة "العشق" سواء في التعبير عن حب الإنسان لله، وعن حب الله للإنسان. ولكن المتأخرين من الصوفية، لا سيما الشعراء منهم، قد استعمل بعضهم لفظتي "الحب" و"العشق" وغيرهما من الألفاظ التي تجري مجراها وتحل محلهما، على أنها مرادفات يستعاض ببعضها عن بعض، ويعبر ببعضها عما يعبر عنه ببعضها الآخر. ومهما يكن من شيء فقد شاعت لفظة "الحب" في أقوال رابعة العدوية المنثورة والمنظومة، وهي فيما أشاعته من معانيها الروحية السامية، إنما كانت تعبر عن هذه المعاني الروحية التي تمكنت من نفسها، وأوغلت في قلبها، فوجهت حياتها الروحية في صلتها بالله هذه الوجهة الروحية الرائعة، التي لم تكن فيها إلا معبرة تعبيراً جميلاً عن هذا الحب المتبادل بين الله وبين عباده، والذي ورد ذكره في القرآن الكريم مشاراً إليه بقوله عز وجل: "يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة

لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم" (سورة المائدة: آية ٥٣).

على أننا واجدون مع ذلك لزاهد من زهاد القرن الثاني للهجرة، هو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١هـ، وهو من معاصري رابعة العدوية، قولاً يناجي فيه ربه فيتحدث إليه عن المحبة والذكر والتفكر فيقول: "إلهي إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة في جنب ما أكرمتني من محبتك، وآنستني بذكرك، وفرغتني للتفكر في عظمتك". ولكن استعمال إبراهيم بن أدهم للفظة "المحبة" هنا لا ينفي عن رابعة العدوية أنها كانت أول من غرد تغاريد الحب في رياض القلب، وأنشد على أيكة الشوق أناشيد الأنس بين العبد والرب، وذلك في خطاب صريح التوجيه إلى الله، واضح الدلالة على حبها له، وشوقها إليه، وأنسها به.

ومنذ عهد رابعة العدوية، أخذت لفظة "الحب" ولفظة "المحبة"، تشيع إحداهما أو كلتاهما في أقوال الزهاد والصوفية على تعاقب طبقاتهم وعصورهم: فمعروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١هـ تبين أقواله على قلتها وإيجازها أنه قبل لفظة "المحبة"؛ والجنيد المتوفى سنة ٢٩٧هـ قد تحدث عن المحبة،

واستعمل لفظتها، وقال فيها كلاما يعده المحققون من أهل وقته خير ما قيل في حدها والإبانة عن حقيقتها؛ والمحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣هـ قد عنى بالمحبة عناية خاصة، حتى لقد وضع فيها فصلاً هو أدنى إلى أن يكون رسالة في بيان حقيقة الحب المتبادل بين العبد والرب، وإظهار أصل حب العبد للرب، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها قلوب محبيه، وأن ثمة اتحاداً بين المحب والمحبوب، وأن هذا الاتحاد حال تنكشف فيه أسرار الوجود لمن يعرض له؛ وذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥هـ، قد استعمل في غير تردد لفظة "الحب"، وتحدث عن مراتبه التي تقابل كل مرتبة منها مرتبة من مراتب المعرفة؛ ويحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨هـ قد استعمل لفظة "المحبة" فكتب إلى أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١هـ: "سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته"، فكتب إليه أبو يزيد: "غيرك شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد، ولسانه خارج ويقول: هل من مزيد"؛ والحسين ابن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩هـ قد عبر عن حبه لله بألفاظ وعبارات عدة حفلت بها آثاره المنثورة والمنظومة، وكان فيها وفيما أفاض من معانيها من الجرأة إلى الحد الذي انتهى به إلى تلك الأحوال، التي عبر عنها بما تحدثنا عنه في موضع سابق من حديث الشطحات.

وما فتئت لفظة الحب وغيرها من الألفاظ المرادفة لها تشيع على ألسنة الصوفية أنفسهم الناثرين منهم والناظمين، وتذيع في كتب المؤلفين الصوفيين من أصحاب المصنفات وكتاب الطبقات من أمثال الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠هـ وصاحب (التعرف لمذهب أهل التصوف)، والسراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨هـ صاحب (اللمع في التصوف)، وأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦هـ صاحب (قوت القلوب)، والهجويري المتوفى سنة ٤٥٦هـ أو ٤٦٤ صاحب (كشف المحبوب)، والقشيري المتوفى سنة ٤٦٥هـ صاحب (الرسالة)، والغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ صاحب (إحياء علوم الدين)، وابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦هـ صاحب (محاسن المجالي)، وغيرهم من المؤلفين الصوفيين الذين لا سبيل هنا إلى إحصاء أسمائهم واستقصاء مصنفاتهم، حتى كان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ، وكانت أحاديثه عن الحب، وأشواقه وأذواقه فيه على نحو ما سبقت الإشارة إليه في موضع سابق من هذا الكتاب، وعلى الوجه الذي سنتبينه فيما سيأتي بعد؛ وحتى كان سلطان العاشقين شرف الدين عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢هـ، فإذا هو يبلغ من الحب الإلهي ما لم يبلغه غيره من السابقين عليه، والمعاصرين له، واللاحقين به، سواء فيما يتعلق باللفظ

ومعانيه، أو فيما يتصل بالذوق ومراميه. ومن هنا لم يكن ديوان ابن الفارض أروع وأمتع أنشودة للحب الإلهي فحسب، وإنما كان كذلك، وكان أوسع وأجمع معجم للألفاظ المترادفة على الحب إلى جانب ذلك.

ولكي تظهر هذه المعاني كلها واضحة جليلة من خلال التطور التاريخي والمذهبي للحب الإلهي في التصوف الإسلامي، يحسن أن نقف وقفات قصارا عند بعض الشخصيات التي كان لأصحابها مذاهب في الحب الإلهي، وكان لمذاهبهم خطر عظيم وأثر بعيد في توجيه الحياة الروحية الإسلامية إلى تحقيق المثل الأعلى، والنهل من المورد الأحلى.

أحبك حبين

تبينت مما قدمت بين يديك من إشارات مجملة إلى رابعة العدوية، كيف كانت هذه الزاهدة العابدة الواجدة بدعا بين زهاد عصرها وعباده، وعلى أي وجه كانت أول من هتف بنغمات الحب الإلهي هتافاً لم يسبقها إليه أحد، وظل صداه يتردد من بعدها على ألسنة الصوفية، وفيما خلفوا من تراث روحي منظوم ومنثور، ستظل الإنسانية بمعاناه الروحي الخالص تستلهم صفحاته، وتستمتع بنفحاته على مر العصور. وها نحن أولاء نقف مع رابعة العدوية عند أحوالها وأقوالها التي تعد تعبيراً صادقاً عن حبها الإلهي، وشوقها إلى مطالعة الجمال الأزلي، وأنسها بمؤنسها القلبي:

ولعل من خير ما وصف به حال رابعة، وحال أشباهها في المحبة، ما ورد في كتاب (شرح حال الأولياء) لعز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسي، من أنه قيل لرابعة: كيف رأيت المحبة؟ فقالت: "ليس للمحب وحبيبه بين، وإنما هو نطق عن شوق، ووصف عن ذوق. فمن ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف وكيف تصف شيئاً أنت في حضرته غائب، وبوجوده ذائب،

وبشهوده ذاهب وبصحوك منه سكران، وبفراغك له ملآن، وبسرورك له ولهان، فما ثم إلا دهشة دائمة، وحيرة لازمة، وقلوب هائمة، وأسرار كاتمة، وأجساد من السقم غير سالمة، والمحبة بدولتها الصارمة، في القلوب حاكمة".

ثم قيل لها بعد ذلك: "يا رابعة فأنت في ميدان المحبة رائعة، فكيف كانت سورة الواقعة، حتى سميت رابعة فقالت:

كأسي وخمري والنديم: ثلاثة	وأنا المشوقة في المحبة: رابعه
كأس المسرة والنعيم يديرها	ساقي المدام على المدى متتابعه
فإذا نظرت فلا أرى إلا له	وإذا حضرت فلا أرى إلا معه
يا عاذلي إني أحب جماله	أجري عيوناً من عيوني الدامعة
لا عبرني ترقا، ولا وصلي له	يبقى ولا عيني القريحة هاجعه

بهذه الأبيات وبتلك العبارات، صور عز الدين بن عبد السلام حال رابعة في المحبة وأنطقها بها، فأجراها على لسانها وبضميرها، وهي وإن كانت تعطينا صورة شعرية لرابعة، وملائمة لطبيعة حياتها الروحية من ناحية، ولحقيقة مذهبها في المحبة الإلهية من ناحية أخرى، إلا أن في الأقوال المنثورة، والأبيات المنظومة المأثورة عن رابعة نفسها تصويراً لحياتها، وتعبيراً عن حبها، ليس من شك في أنهما أصدق تصوير وأدق تعبير: فهي –كما نتبين

مما تحدثنا به كتب الطبقات، وما تتحدث به رابعة نفسها فيما يؤثر عنها من أحاديث ومناجيات- قد اشتاقت إلى الله فأقبلت عليه، وأحبت الله فطلبت القرب منه، وعاينت جمال الله فأنست به، وفرغت قلبها لله فلم تشتغل بما هو دونه.

فها هي ذي رابعة تتحدث إلى محبوبها عن حبها، وعن نوعين من هذا الحب أحبته بهما، فتقول:-

أحبك حبين: حب الهوى	وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا، ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فهي هنا تتحدث بأنها أحبت الله حبين: أحدهما تطلق عليه اسم (حب الهوى)، وثانيهما الحب الذي تعرفه بأن الله أهل له؛ وقد فسر الغزالي هذين الحبين بما يكشف عن طبيعة كل منهما وعن الدوافع التي تدفع إليه، والغاية التي يقصد إليها منه، فقال: "لعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها، وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها، وهو أعلى الحبين وأقواهما؛ ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله

عليه وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى: أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر". وإنما كان الحب الذي الله أهل له أعلى الحبين، لأنه الحب الذي يقصد به وجه الله لذاته، دون أن يكون مشوباً بغرض، أو موجهاً برغب أو رهب، إلا أن يكون الرغب الذي يوجهه هو مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلي. وحب الله لذاته على هذا الوجه الثاني من وجهي الحب الإلهي، هو الذي كانت تتغناه رابعة، وتأخذ قلبها به، حتى لقد أصبح لها مذهباً في الحياة الروحية التي كانت تحياها، ويحياها من تأثرها وتأثر بمذهبها من جاء بعدها من الصوفية المتأخرين أمثال ابن الفارض، وابن سبعين على نحو ما سنبينه في موضعه بعد.

وليس أدل على مذهب رابعة في حب الله لذاته حباً منزهاً عن الهوى والغرض، مما خاطبت به ربها في مناجاة لها حيث قالت: "إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم؛ وإذا كانت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي". وليس أدل على هذا المذهب في الحب أيضاً من قصتها مع أحد معاصريها وهو سفيان الثوري، إذ سألها ما حقيقة

إيمانها، فأجابته بقولها: "ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له، وشوقاً إليه". ومعنى هذا كله هو أن رابعة لم تكن ترهب النار، ولا ترغب في الجنة، ولكنها كانت تريد رب الجنة، وكانت تريد أن ينكشف عن عين قلبها كل حجاب، وأن ينفتح لها من دون محبوبها كل باب، حتى لا تأنس إلا به، ولا تسكن إلا معه، وذلك على الوجه الذي تتحدث به إلى حبيب قلبها فتقول:-

إني جعلتك في الفؤاد محدثي   وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس   وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وعلى الوجه الذي تتحدث به عما يجده محب الله، وقد سكن أنينه وحنينه بعد سكوته مع محبوبه، فتقول: "محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه". ومن هنا ترى أن حب الله لذاته قد استوعب قلب رابعة استيعاباً تاماً بحيث لم يترك فيه مساغاً لأحد، ولا مكاناً لشيء، وأي أحد أو أي شيء يستطيع أن يجد سبيله إلى هذا القلب الذي سئلت صاحبته عن كيفية حبها للرسول عليه الصلاة والسلام، فأجابت بقولها: "إني والله أحبه حباً شديداً، ولكن حب الخالق شغلني عن حب المخلوقين"؛ وقالت أيضاً: "إن حبي لله لم يترك في قلبي مكاناً

لمحبة ما سوى الله".

وإذا كان ذلك كذلك، فأي حب إلهي إذن أصفى وأنقى، وأسمى وأرقى، من حب هذه الزاهدة العابدة الواجدة، التي عكفت على قلبها تصفيه من الأدواء، وعلى حبها تنقية من الأهواء، وخلت إلى عبادتها لا خوفاً من عذاب، ولا طمعاً في ثواب، وودت لو لم تكن هناك نار ولا جنة يشتغل بهما العابدون عن معبودهم، والمحبون عن محبوبهم، حتى لقد وضعت في إحدى يديها ناراً، وفي الأخرى ماء، ولما سئلت عن وجهتها قالت: "سألقى بالنار في الجنة، وسأسكب الماء على النار، فلا تبقى هذه ولا تلك، وينجاب الحجابان عن السالكين طريق الله، ويتبين لهم المقصود، ويشاهدون الله لا يدفهم رجاء ولا يفزعهم خوف؛ أفئن لم يكن رجاء في جنة، ولا خوف من نار، لم يعبد الله أحد، ولم يطعه أحد؟".

أنت لي مني

وهنا صوفي آخر من كبار الصوفية المتحققين، وهو ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥هـ، له في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة، وفي تأسيس التصوف التيوزوفي بصفة خاصة، وفي طريقي المعرفة الإلهامية، والمحبة الإلهية بصفة أخص، آثار باقية، وصفحات خالدة: فهو قد عرض للطريق إلى الله فحلله إلى عناصره العملية والروحية، وصنف ما يختلف على نفس السالك من الأحوال، وما يختلف إليه السالك من المقامات؛ وتناول المعرفة فعرفها وقسمها وبين مراتبها وطرق الوصول إليها؛ وتحدث عن المحبة وأحوالها وأغراضها وموضوعاتها والمشاهدات التي تقع للمحبين فيها، إلى غير هذا كله من المسائل الكثيرة التي بدأت دراستها تصطبغ على يد ذي النون بصبغة تيوزوفية، والتي لا يعنينا منها هنا إلا مسألة المحبة الإلهية، وما كان لذي النون فيها من مذهب يتصل كثيراً أو قليلاً بمذهبه في المسائل الأخرى.

والمعرفة اليقينية عند ذي النون هي التي تتخذ موضوعها من الذات العلية، وتتخذ طريقها من الإلهام الذي هو بمثابة

النفث في الروع والنور الذي يقذفه الله في سر العبد، فهي من هذه الناحية معرفة الله بالله، يبينها قول ذي النون نفسه وقد سئل: بم عرفت ربك؟ قال: "عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي". وقد انتهى ذو النون في معرفته بالله إلى إثبات تفرد الذات الإلهية بالوحدانية، بمعنى أنه ليس في السموات العلى، ولا الأرضين السفلى، مدبر غير الله، ومن هنا كانت المعرفة عند ذي النون تنال بأشياء ثلاثة: بالنظر في الأمور كيف دبرها، وفي المقادير كيف قدرها، وفي الخلائق كيف خلقها.

وكما كانت المعرفة اليقينية عند ذي النون، هي معرفة الذات العلية، فكذلك كانت المحبة الحقيقية هي محبة الذات الإلهية، وإن من تحقق بهذه المحبة الإلهية، ينبغي عليه ألا يتحدث عنها، أو يبوح بها، لمن لا يعرفون من الحب غير معناه الحسي. وليس الحب الإلهي عند ذي النون هو حب الإنسان لله فحسب، وإنما هو كذلك حب الله للإنسان، وهذا يعني أن الحب متبادل بين الرب والعبد.

وإذا كان الحب متبادلاً بين الرب والعبد، فما عسى أن يكون سبيل العبد إلى إقبال الرب عليه وحبه له؟

وذو النون يجيب على هذا بأن سبيل العبد إلى هذا الحب هو أن يكون العبد صابراً شاكراً ذاكراً؛ أما إذا كان العبد ساهياً لاهياً معرضاً عن ذكر الله، فذلك علامة إعراض الله عنه؛ ناهيك بما كان يراه ذو النون من أن الرب إذا أنس العبد بخلقه أوحشه من نفسه، وإذا أوحشه من خلقه آنسه بنفسه. وهذا يشبه كثيراً أو قليلاً ما ذهبت إليه رابعة العدوية حين قالت إن محبة الله قد شغلتها حتى لم تدع في قلبها مكاناً لأحد من المخلوقين.

والمتأمل فيما أثر عن ذي النون من أقوال منثورة وأبيات منظومة، يلاحظ أنه يصطنع لفظتي الحب والمحبة اصطناعاً صريحاً، سواء في التعبير عن حب الله للإنسان، أو حب الإنسان لله، وذلك على نحو ما فعلت رابعة العدوية، ووقفنا عليه معها في موضعه من الحديث عنها آنفاً ولا يقف التشابه بين ذي النون وبين رابعة عند هذا الحد من المشاركة اللفظية فحسب، وإنما هو يتجاوز اللفظ إلى الفكرة الكبرى والغاية العليا التي وجهت الحب الإلهي عند كل منهما: فكما كانت غاية رابعة القصوى هي أن ينكشف عن عين قلبها كل عين، وأن لا يكون بينها وبين الله أي بين، بحيث يتهيأ لها من مطالعة جمال الربوبية ما يصرفها عن كل ما سوى الله، فكذلك كانت غاية ذي النون

إذا اتخذ من الله معقد رغبته، ومنتهى مراده ومنيته، وأقصى مرامه وبغيته، كما يدل على هذا قوله مناجياً ربه في هذه الأبيات:

أموت وما ماتت إليك صبابتي ... ولا رويت من صدق حبك أو طاري
مناى المنى كل المنى أنت لي مني ... وأنت الغني كل الغنى عند إقصاري
وأنت مدى سؤلي وغاية رغبتي ... وموضع شكواى ومكنون إضماري

وكما يدل عليه أيضاً هذا الدعاء الذي سأله المتوكل أمير المؤمنين أن يكتبه له ليدعو به، وهذا نصه: "رب أقمني في أهل ولايتك، مقام رجاء الزيادة من محبتك، واجعلني ولها بذكرك في ذكرك إلى ذكرك، وفي روح بحاج أسمائك لاسمك، وهب لي قدماً أعادل بها بفضلك أقدام من لم يزل عن طاعتك، وأحقق بها ارتياحاً في القرب منك، وأحف بها جولاً في الشغل بك، ما حييت وما بقيت رب العالمين، إنك رؤوف رحيم، اللهم بك أعوذ وألوذ وأؤمل البلغة إلى طاعتك، والمثوى الصالح من مرضاتك، وأنت ولي قدير".

ولعل وجه الشبه بين ذي النون وبين رابعة أظهر ما يكون، إذا لاحظنا أن ذا النون كان يناجي ربه كما كانت تناجيه رابعة، فيطلب إليه مثل ما كانت تطلب هتك الحجب، ورفع الحواجز

التي تحول بين كل منهما وبين الظفر بأنوار المعرفة وأسرار المحبة: فحب الله الذي عبرت عنه رابعة بقولها: "وأما الذي أنت أهل له"، وعبرت عن غايته القصوى بأنها كشف الحجب حتى ترى رابعة ربها، وذلك في هذا البيت من أبيات رابعة:

وأمـا الـذي أنـت أهـل لـه فكشـفك لي الحجـب حـتى أراكـا

هذا الذي عبرت عنه رابعة مجملاً في هذا البيت يكاد أن يكون هو هو بعينه ما عبر عنه ذو النون مفصلاً في هذا الدعاء الذي يناجي به ربه فيقول: "إلهي.. لا تترك بيني وبين أقصى مرادي حجاباً إلا هتكته، ولا حاجزاً إلا رفعته، ولا وعراً إلا سهلته، ولا باباً إلا فتحته، حتى تقيم قلبي بين ضياء معرفتك، وتذيقني طعم محبتك، وتبرد بالرضى منك فؤادي وجميع أحوالي، حتى لا أختار غير ما تختاره، وتجعل لي مقاماً بين مقامات أهل ولايتك، ومضطرباً فسيحاً في ميدان طاعتك".

فكل أولئك ينتهي بنا إلى أن ذا النون المصري لم يكن زاهداً ولا عابداً فحسب، ولا صوفياً من أصحاب الأذواق والمواجيد فحسب، وإنما كان كذلك صاحب مذهب في المغرفة والمحبة، وكانت المعرفة الحقة عنده هي التي تتخذ موضوعها الأسمى من الذات الإلهية، كما كانت المحبة الصادقة هي التي

تتخذ غايتها القصوى من مشاهدة الحقيقة العلية، بحيث يقيم الرب قلب العبد بين ضياء معرفته، ويذيقه طعم محبته.

أنت بين الشغاف والقلب

وهذا صوفي آخر من أجل الصوفية المسلمين خطراً، وأبعدهم أثراً، لا في الحب الإلهي باعتباره حالاً من أحوال الذوق والوجد فحسب، بل فيما ينطوي عليه ويؤدي إليه هذا الحب الإلهي من المعاني والنتائج الفلسفية، وهذا الصوفي الذي كان ذائقاً ومفلسفاً للحب الإلهي هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩هـ. فقد أرسل الحلاج من المقالات، ونظم من الأبيات، وصنف من المصنفات، ما يظهرنا على أنه كان إلى جانب وصفه لأحواله وأشواقه وأذواقه في الحب الإلهي، يعمد إلى بث العناصر الفلسفية في ثنايا هذا كله، فلا يجعلنا نقف معه موقف الذائقين الشاعرين فحسب ولا موقف المحبين الهائمين السابحين بقلوبهم وأرواحهم في بحار الحب فحسب، بل نقف معه بقلوبنا وأرواحنا من ناحية، تأخذنا النشوة ويملكنا الوجد، ثم لا نلبث أن نفيق ونصحو، فإذا نحن نروي ونفكر إلى جانب ما نذوق ونشعر، وإذا نحن نعمل عقولنا في هذا النثر أو ذلك النظم الذي عبر فيه عن أذواقه ومواجيده في حبه لله، أو في حديثه عنه وخطابه له، فنسائل أنفسنا قائلين: هذا محب واجد

أحب ربه حباً قوياً ملك عليه كل سبيل، وصرفه عن كل حقير وجليل، وهو فيما يصف من حاله في حبه صادق، ولهذا نحن نقبل عليه ونميل إليه ونتأثر به، ولكن ما باله يصطنع في وصفه لحبه الإلهي ذاك ألفاظاً مسرفة، وعبارات متطرفة من قبيل الاتحاد والحلول والامتزاج، وما إليها من الألفاظ والعبارات التي توقع صاحبها في الغلو والشطط وتلقي عليه الشبهات، أحلولي هو أم اتحادي؟ أهو من القائلين بالواحدية أم من القائلين بالإثنينية بين الذات الإلهية والذات الإنسانية؟

الحق أنه لكي نجيب على ما يتردد في أنفسن من أسئلة حول الحب الإلهي في أشواقه وأذواقه الروحية وفي معانيه ومراميه الفلسفية عند الحلاج، فلابد من أن نقف معه عند بعض ما عبر به عن حبه من مقالات منشورة وأبيات منظومة:

ولعل في أكثر ما خلفه الحلاج من نظم تناقضاً أو تضارباً بين الحول والاتحاد. وإن شئت قلت إن الحلاج في تعبيره عن حبه لله، وفي تصويره للصلة بينه وبين الله، لم يكن من الدقة بحيث يبين في وضوح وجلاء أنه حلولي هنا، وأنه اتحادي هناك وأنه قائل بالامتزاج فيما بين هذا وذاك، وإنما هو يعبر في البيت الواحد أو في البيتين، فضلاً عن كل واحد من الشطرين، بلفظة

أو عبارة تفيد إحداهما أو كلتاهما معنى من معاني الاتحاد تارة، أو معنى من معاني الحلول تارة أخرى، وذلك على نحو ما نتبينه من حديثه عن نفسه وعن محبوبه وهو الله عز وجل في قوله:

أنا مـــن أهـــوى ومـــن أهـــوى أنا   نحـــن روحـــان حللنـــا بـــدنا
فـــإذا أبصـــرتني أبصـــرته   وإذا أبصـــرته أبصـــرتنا

وعلى نحو ما يدل عليه أيضاً خطابه إلى محبوبه في قوله:

أنـت بيـت الشـغاف والقلـب تجـري   مثـل جـرى الـدموع مـن أجفـان
وتحـــل الضـــمير جـــوف فـــؤادي   كحلـــول الأرواح في الأبـــدان

على أن الحلاج وإن كان متردداً في هذين البيتين وفي البيتين السابقين عليهما بين الألفاظ والعبارات التي يشعر أو يصرح بعضها بالاتحاد، وبعضها الآخر بالحلول، إلا أن له أبياتاً وأقوالاً واضحة الدلالة على أنه يتحدث إلى محبوبه بلسان الاتحاد معه والامتزاج به، كأن يخاطب محبوبه فيقول:

دبلـــت روحـــك في روحـــي كمـــا   يجبـــل العنـــبر بالمســـك الفتـــق
فـــإذا مســـك شـــيء مســـني   فـــإذا أنـــت أنا لا نفـــترق

وكأن يخاطب محبوبه أيضاً فيقول:

مزجـــت روحـــك في روحـــي كمـــا   تمـــزج الخمـــرة بالمـــاء الـــزلال

فــإذا مســك شــيء مســني　　فــإذا أنــت أنا في كــل حــال

ولكن الحلاج لا يلبث أن يفرق بين ذاته وبين الذات الإلهية التي يعبر عنها بالحق من ناحية، ثم لا يلبث أن يتحدث من ناحية أخرى عن نفسه بلغة هي أمعن ما تكون في الاتحاد، وذلك ما يمكن تبينه من البيتين التاليين، ومن الموزانة بين معنى التفرقة الذي يثبته البيت الأول وبين معنى الجمع الذي يثبته البيت الثاني، فاستمع إلى الحلاج حيث يقول:

أنا ســر الحــق مــا الحــق أنا　　بــل أنا حــق ففــرق بيننــا

أنا عــين الله في الأشــيا فهــل　　ظــاهر في الكــون إلا عيننــا

ومهما يكن من تردد الحلاج بين الألفاظ والعبارات التي تتصل من قريب أو من بعيد بمعنى الامتزاج، إما لأنه صاحب حال وصاحب الحال كما يقول الصوفية معذور، وإما لأنه شاعر أو ناظم، والشعر والنظم لا يعرفان ما يعرفه النثر من تدقيق في اللفظ وتحقيق في المعنى، أقول مهما يكن من هذا كله فإننا واجدون مع ذلك للحلاج أقوالاً صريحة في نفي الامتزاج بين الذات الإلهية وبين الذات الإنسانية، نفياً يمحو كل شك ويزيل كل شبهة، ومن هذه الأقوال قوله متحدثاً عن نفسه باعتباره ناسوتا أي إنساناً، ومخاطباً ربه باعتباره لاهوتا أي ذاتاً إلهية،

وذلك على الوجه التالي:

"…. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، غير ممازجة لها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي، غير ممازجة لها" وليس أدل على نفي الامتزاج بين الذات الإلهية والذات الإنسانية وإثبات التفرقة بين الذاتين، من قول الحلاج: "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية، فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه من الوجود ولا يشبهونه".

وإذا كان الحلاج ينفي الامتزاج بين الحب والمحبوب على هذا الوجه الواضح، وبهذه الألفاظ والعبارات الصريحة والتي لا تحتمل تأويلاً، ولا فهما إلا على أنها تقرر وحدانية الله وتنفي التشبيه وتنبت التنزيه، فكيف يمكن إذن أن نفهم ونسيغ حديث حبه الإلهي بلسان الاتحاد تارة، وبلسان الحلول تارة أخرى، وبلسان الامتزاج أطوار الحق أن حديث الحلاج بهذه الألسنة كلها مرجعه إلى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب، وكان إلى جانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصلان من السكر على نحو ما سبق بيانه في موضعه آنفاً، وكان الحلاج بحكم هذا كله محباً ولها دهشاً إلى أقصى حدود الوله والدهش، فلم

يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الإلهي من قلبه، وسيطرته على نفسه، وإخراجه عن ذات هذه النفس، وإدخاله في ذات محبوبه، إلا في هذه العبارات المفعمة بألفاظ الاتحاد والامتزاج والحلول، والفياضة بأدق وأعمق المعاني التي تشعر في ظاهرها بإثبات الوحدة بين الذاتين الإلهية والإنسانية، مع أن صاحبها مؤمن بوحدانية الله، وحدانية تفردت بها ذاته العلية عن ذوات الخلق وها هو ذا الحلاج نفسه يحدثنا عن نفسه بما كان يجده في سره من معنى الوحدة أو الجمع بين ذاته وبين ذات محبوبه من ناحية، ومعنى التفرقة أو الفرق بين الذاتين من ناحية أخرى، فيقول:

قد تحققتك في سري فخاطبك لساني

فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان

فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان

وكأني بالحلاج هنا يخاطب محبوبه الحقيقي وهو الله فيقول له عز وجل: لقد تحققتك في سري فوجدت معنيين في هذا التحقق: معنى في حال الصحو الذي أشعر فيه بالافتراق عنك، وفيه

تثبت الوحدانية لك، ومعنى في حال المحو، وفيه يشعرني الوجد بالاجتماع بك والقرب منك، فأنا وأنت متحدان ما دمت أنا واجدا، وأنت وأنا مفترقان ما دمت أنت بالوحدانية متفرداً.

وإذا كان حب الحلاج الإلهي قد انطوى على هذه المعاني الدقيقة الرقيقة معاً، فما عسى أن تكون المعاني التي انطوى عليها هذا الحب في نوازعه ومنازعه التي نزعت بنفس صاحبه إليه، وما عسى أن يكون غرضه الأسمى الذي قصد إليه منه؟ الحق أن الحلاج كان كما كانت رابعة العدوية، وكما كان ذو النون المصري، منزهاً لحبه الإلهي عن كل غرض عاجل أو آجل يوجهه خوف من عذاب، أو رجاء في ثواب. ولعل الحلاج كان في تنزيهه حبه عن شوائب المطامع والمخاوف، أمعن من رابعة وفي النون: فهو محب يريد محبوبه ولكنه لا يريده طمعاً في ثوابه، ولا خوفاً من عقابه، وإنما يريده لعذابه، ومن أجل الاستمتاع بعذابه، لأنه قد ظفر من محبوبه بكل ما كان يطمع فيه ويطمح إليه، إلا شيئاً واحداً لم يحصل له بعد، وهو حصوله على لذة العذاب في الوجد، أو حصول ملذوذ وجده بالعذاب، على حد تعبيره في هذين البيتين:

أريـــــدك لا أريـــــدك للثـــــواب ولكـــــن أريـــــدك للعقـــــاب

وكـــل مـــآربي قـــد نلـــت منهـــا ســـوى ملـــذود وجـــدى بالعـــذاب

وهذا –كما عقب عليه أبو العباس بن عطاء البغدادي – "مما يتزايد به عذاب الشغف، وهيام الكلف، واحتراق الأسف، وشغف الحب..".

على أن الحلاج وإن كان يجد في عذاب الحب عذوبة ولذة، فليس معنى هذا أنه لم يكن يريد محبوبه إلا ليستمتع بلذة هذا العذاب وعذوبته فحسب، وإنما هي مبالغة منه في أنه لم يكن في حبه طامعاً ولا راجياً ولا خائفاً، وأن العذاب الذي يتجنبه غيره ولا يقبل عليه، يتطلبه هو ويريد المزيد منه، وهو فوق هذا كله محب لمحبوبه الذي جعل منه كل غايته، ولم يعد يرى غيره في نومه ويقظته، ولا يناجي غيره في سره وعلانيته، كما يخاطب محبوبه بهذا المعنى فيقول:

مـتى سـهرت عيـني لغـيرك أو بكـت فـــلا بلغـــت مـــا أملـــت وتمنـــت

وإن أضمرت نفسي سواك فلا رعت رياض المـــنى مـــن وجنتيـــك وجنـــتي

يحشر العاشقون تحت لوائي

وهذا شاعر صوفي انتهت إليه إمامة الحب الإلهي، وإمارة الشعر العربي الإسلامي في هذا الحب الإلهي، حتى لقد نظر هو إلى نفسه على أنه إمام للمحبين، ولقبه غيره بسلطان العاشقين، وذلك لما قطعه من عمره في السلوك إلى الله، وما اقتطعه من قلبه في حب الله، وما فاضت به روحه من آيات التسبيح بجمال الذات الإلهية، وكمال الحقيقة العلية، وهذا الشاعر الصوفي الذي كان كذلك هو شرق الدين أبو حفص عمر بن الفارض الحموي المصري المتوفى سنة ٦٣٢هـ.

كان ابن الفارض شاعراً رقيقاً، وكان صوفياً متحققاً، وكانت نفسه من الرقة، وحسه من الدقة، وشعوره من الإرهاف، بحيث استوعب الحب ظاهره وباطنه، واستغرق الجمال جوارحه وجوانحه، فلم يكن يحب الله في ذاته فحسب، ولا يتغنى جمال الذات الإلهية المطلق فحسب، وإنما هو يحب كل شيء، وينجذب إلى كل جميل، ويقبل على كل ما في الوجود على أنه مشهد من المشاهد التي يتجلى فيها ذلك الجمال الإلهي المطلق. وإنه ليمعن في حبه، وفي شهوده، ويبالغ في وصف هذا الشهود

وذلك الحب مبالغة نكاد أن نؤمن معها بأن صاحب هذه النفس قد خلق محباً بطبيعته، منجذباً إلى الجمال بفطرته.

ولما كان ابن الفارض شاعراً رفق الحب نفسه، وصقل الجمال ذوقه، وآثار الحب والجمال من قلبه خفى الضنى ومكنون الشجن، فهو لهذا كله قد عبر عن أشواقه ومواجيده في قصائد طوال وقصار هي في ظاهرها أبيات من الشعر، ولكنها في حقيقتها قطعة من نفسه، وبضعة من قلبه؛ لأنها أصدق ترجمان عما احتدم في باطنه من انفعالات وعواطف، وما فاض على قلبه من إشراقات وعوارف. وهو فيما عبر عنه من ذات نفسه، ومن طبيعة حبه وحقيقة محبوبته ومما لقيه في سبيل هذا الحب، ومن أجل الظفر بوصل هذه المحبوبة، يرى أن أحداً من العاشقين السابقين عليه والمعاصرين له واللاحقين به لم يبلغ منزلته في الحب، فهو من أولئك وهؤلاء بمثابة المرجع الذي ينبغي أن يأخذوا عنه، والمثل الأعلى الذي ينبغي أن يقتدوا به، وذلك على الوجه الذي يتحدث فيه عن نفسه فيقول:

قل للذين تقدموا قبلي ومن ... بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى
عني خذوا، وبي اقتدوا ولي اسمعوا ... وتحدثوا بصبابتي بين الورى
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا ... سر أرق من النسيم إذا سرى

وأباح طـــرفي نظـــرة أملتهـــا   فغـــدوت معروفـــاً وكنـــت منكـــراً

وهو يرى أنه بحكم منزلته هذه في الحب، قد فاق كل من سبقه في سبيله، ونسخ بحبه آية العشق من قبله، فإذا المحبون كلهم جند له يأتمرون بأمره، وتلاميذ يأخذون عنه، ويهتدون بهديه، وذلك على نحو ما يتحدث به عما وصل إليه من إمامة الحب وعلم القلب، فيقول:

نسـخت بحبي آيـة العشـق مـن قبلـي   فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل

وكـــل فـــتى يهـــوى فـــإني إمامـــه   وإني بـــرئ مـــن فـــتى ســـامع العـــذل

ولي في الهـــوى علـــم تجـــل صـــفاته   ومـــن لم يفقهـــه الهـــوى فهـــو في جهـــل

وهو بعد هذا كله قد أصبح لواء الحب معقوداً له، كما أصبح أمر العاشقين إليه، يحشر العاشقون تحت لوائه، كما يحشر المعشوقون تحت لواء محبوبه، ولو أن أحداً من هؤلاء المعشوقين لم يبلغ من الجمال مبلغ محبوبه، كما أن أحداً من العاشقين لم يبلغ مبلغه هو في حبه، وذلك على نحو ما يعبر عنه مخاطباً محبوبه، فيقول:

كـــل مـــن في حمـــاك يهـــواك لكـــن   أنا وحـــدي بكـــل مـــن في حماكـــا

فيـــك معـــنى حـــلاك في عـــين عقلـــي   وبـــه ناظـــري معـــنى حلاكـــا

فقـــت أهـــل الجمـــال حســـنا وحســـنى   فـــبهم فاقـــة إلى مغناكـــا

يحشـــر العاشـــقون تحـــت لـــوائي   وجميـــع المـــلاح تحـــت لواكـــا

والذي يدرس الحياة الروحية لابن الفارض، ويوغل بقلبه وروحه في تذوق شعره في ضوء حياته الروحية تلك، وفيما تعاقب عليه فيها من أحوال، وما لقيه في حبه الإلهي من أهوال، يستطيع أن يتبين أن الشاعر الصوفي حين أحل نفسه في المحل الأرفع بين أصحاب الحب الإلهي، لم يكن مسرفاً على نفسه، ولا مسرفا في تعبيره عن ذات نفسه، وإنما كان مخلصاً وصادقاً، لأنه كان متخلقاً ومتحققاً. وكيف لا يكون ذلك كذلك وهو المحب المتيم الذي اهتدى بضلاله في حبه، على حد قوله:

مـا بـين ضـال المنحـنى وظلالـه   ضـل التـيم واهتـدى بضـلاله

بل كيف لا يكون ذلك كذلك وقد تمكن الحب من قلبه فلم ينفك عنه بحيث أصبح الحب مذهباً له لا منصرف له عنه، وديناً يعتنقه لا مخلص له منه، ولو قد انحرف عن دينه هذا أو انصرف عن مذهبه ذاك. لكان معنى هذا قضاءه على نفسه بالارتداد عن الإسلام، وذلك كما يدل عليه قوله متحدثاً عن مذهبه في الحب من ناحية، ومتحدثاً إلى محبوبته بصيغة المفردة المؤنثة من ناحية أخرى، في البيتين التاليين:

وعن مـذهبي في الحب مـالي مـذهب   وإن ملـت يومـا عنـه فارقـت ملـتي

ولــو خطــرت لي في ســواك إرادة   على خـاطري سـهوا قضـيت بـردتي

على أن ابن الفارض لم يصل إلى هذه المنزلة العليا في الحب الإلهي الذي يتخذ موضوعه من الجمال المطلق الحقيقي، إلا بعد رياضة ومجاهدة، ومعاناة ومكابدة، فمرت نفسه بأطوار، وهي في كل طور تصوف شيئاً فشيئاً، وتسمو رويداً رويداً، حتى وصلت إلى آخر هذه الأطوار، وفيه تهيأ لها من صفاء السريرة، وجلاء البصيرة، ما جعلها أهلا لمشاهدة جمال الذات الإلهية، ومعاينة تجليات الحقيقة العلية. ومعنى هذا بعبارة أوضح أن الشاعر الصوفي بدأ حياته الروحية مع محبوبته الحقيقية مدفوعاً بدوافع الأثرة وحبه لنفسه وإشباعه لهوى هذه النفس من محبوبته، أي أنه لم يكن يحب المحبوبة الحقيقية لذاتها بادئ ذي بدء، وإنما كان يحبها لأنه كان يريد أن يستمتع بها لنفسه، كأن يظفر برؤية وجهها، أو سماع صوتها، أو ما شاء من رغبات الحس وأهواء النفس، كما نتبين هذا من خلال حديثه إلى محبوبته حيث يقول:

هـبي قبـل يفـني الحـب مـني بقيـة   أراك بهــــا لي نظـــــرة المتلفـــــت

ومـني على سمعي بلـن إن منعـت إن   أراك فمــــن قبلـــي لغـــيري لـــذت

ويكاد حب ابن الفارض هاهنا يشبه كثيراً أو قليلاً الحب

الذي تطلق عليه رابعة العدوية اسم "حب الهوى"، وهو الذي فسره الغزالي بأنه حب الله لإنعامه بحظوظ العاجلة. والحب الإلهي بمعناه الحقيقي هو حب الذات الإلهية لذاتها، ولكي يتحقق المحب بهذا الحب على هذا الوجه، فلابد له من أن يتجرد عن أهوائه ورغباته من المحبوبة وأن يفني عن نفسه في محبوبته، وذلك على الوجه الذي ردت به المحبوبة على المحب معترضة عليه من ناحية، ومبينة له معنى الحب الحقيقي من ناحية أخرى، في البيتين التاليين:

حليف غرام أنت لكن بنفسه وإبقاك وصفا منك بعض أدلتي

فلم تهوني ما لم تكن في فانيا ولم تفن مالا تجتلى فيك صورتي

وها هي ذي نفس المحب قد بدأت في أخر الطور الأول من أطوار الحب، تستعد لهذا الفناء استعداداً جزئياً مهدها لأن تدخل في الطور الثاني، فإذا هي وقد حصل لها هذا الفناء على وجه كلي أصبحت معه تستشعر حالة نفسية يشهد فيها المحب أنه ومحبوبته متحدان، وذلك على نحو ما يتحدث به ابن الفارض عن نفسه في اتصاله بمحبوبته، فيقول:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا هنا من صفات بيننا فاضمحلت

فالفيت ما ألقيت عني صادرا إلى ومني وارداً بمزيدتي

وشاهدت نفسي بالصفات التي بها   تحجبت عني في شهودي وحجبتي
وإني التي أحببتها لا محالة   وكانت لها نفسي على محيلتي

وينبغي أن يفهم اتحاد المحب والمحبوبة هنا، لا على أنه اتحاد حاصل بين وجود الإنسان وبين وجود الله بحيث تصبح الذات الإلهية والذات الإنسانية ذاتاً واحدة، بل على أنه هذا الحال من أحوال الفناء النفسي الذي يشهد فيه المحب وجود محبوبته على أنه الوجود الحق الواحد المطلق الذي يوجد به كل موجود، والذي يعد كل موجود منه بمثابة المجلى له.

وبقدر ما كان الحب الإلهي في طوره الأول عند ابن الفارض حباً من نوع حب الهوى الذي تحدثت عنه رابعة، فقد كان حب سلطان العاشقين في طوره الثاني من نوع حب رابعة الذي عرفته بأنه الذي الله أهل له، أي حب الله لذاته: فها هنا محب يحب محبوبته، ويتقرب بنفسه إلى محبوبته، احتساباً لها، لا رجاء لثواب دونها منها، كما يدل على ذلك قول هذا المحب في هذين البيتين:

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم   أكن راجياً عنها ثواباً فأدنت
فلاح فلاحي في اطراحي فأصبحت   ثوابي لا شيئاً سواها مثيبتي

وليس من شك في أن الطورين الأولين من أطوار الحب

الفارضي كانا بمثابة المقدمتين للنتيجة التي تلزم عنهما وترتب عليهما في الطور الثالث والأخير: فقد انتهى ابن الفارض في هذا الطور الثالث إلى أن انكشفت له ذات المحبوبة، وتجلت له في كل مظهر، وإلى هذا التجلي يشير بقوله:

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي

وشهوة ذات المحبوبة وتجليها على هذا الوجه إنما يحصل للمحب في حال السكر الذي سبق أن حللناه وعللناه في موضعه آنفاً من هذا الكتاب. ولكن ابن الفارض لم يقف عند حد هذا الحال، وإدراك التجلي فيه فحسب، بل هو قد وصل إلى حال أزقى وأسمى، لأن نفسه قد أصبحت أنقى وأصفى، وأعنى بهذا الحال حال الصحو الذي أفاق فيه من سكره وأصبح صاحياً، فإذا هو ينكشف عن عين قلبه كل عين، وتقر منه العين بالعين، على حد تعبيره في هذين البيتين:

فلما جلوت الغين على اجتليتني مفيقاً ومني العين بالعين قرت
ومن فافتى سكرا غنيت إفاقة لدى فرقي الثاني فجمعي كوحدتي

وهدا يعني أنه قد بلغ في حال الصحو من الجلاء مبلغاً أصبح يشاهد معه محبوبته مشاهدة عينية، كما أصبح من

الكمال بحيث تساوى لديه النظر إلى الذات الإلهية وإلى تحلياتها بعين الوحدة وبعين الكثرة، وتلك عند الصوفية المحققين، أسمى مراتب الكمل من المحبين والعارفين.

وهكذا ترى أن ابن الفارض قد خلص من التقلب في أطوار الحب إلى حياة روحية خالصة قوامها التجرد عن نوازع الهوى، ودوافع الحس، ومنازع النفس، وغايتها التعلق بالجمال المطلق، الذي ليس الحسن المعين لأي من الكائنات إلا معنى من معانيه، ومجلى من مجاليه؛ وترى أيضاً أن الشاعر الصوفي لم يكن في شعره مقبلاً على الجمال الحقيقي المطلق فحسب، ولا متغنياً حبه الإلهي فحسب، ولا واصفاً أطواره وأحواله في هذا الحب الإلهي ومع ذلك الجمال الحقيقي فحسب، وإنما كان هذا كله، وكان شيئاً آخر فوق هذا كله: كان شاعراً صادراً عن شعور وعاطفة، وكان صوفياً مشيراً إلى وجد وذوق، وكان مفلسفاً معبراً عن حقائق تتعلق بالذات الإلهية، ودقائق تتصل بالنفس الإنسانية، وكل أولئك خليق بأن يجعل من ابن الفارض إماماً للمحبين الذائقين، وسلطاناً للعاشقين التائقين، كما يجعل من ديوانه بستاناً يرتاض فيه أرباب النظر، فيجدون متنزهاً لعقولهم، ويسكن إليه أصحاب الذوق فيصيبون متنفساً لقلوبهم.

أدين بدين الحب

وهذا محب آخر أفناه الحب، وصب من أصحاب الأشواق والأذواق أضناه الوجد، وعاشق للجمال ذائق له، تائق إليه، مقبل عليه في كل معانيه الروحية ،ومرائيه الحسية، له في تاريخ الحب الإلهي، وتراث التصوف الإسلامي، ذخائر وأعلاق، هي صفحات مما كان يجد من أشواق، ونفحات مما فاض على قلبه من أذواق، وأعني بذلك المحب محيي الدين مُحَمَّد بن علي بن عربي الصوفي الأندلسي المتوفى سنة ٦٣٨هـ، والذي يلقب بالشيخ الأكبر لما له من مكانة عظمى بين الصوفية المسلمين.

كان ابن عربي ناثراً مبدعاً، وكان ناظماً بارعاً، عبر عن أشواقه وأذواقه في عبارات من النثر تارة، وفي أبيات من النظم تارة أخرى، فإذا هو يرسلها لآلئ منثورة ومنظومة؛ وكان مفلسفاً محققاً ومفكراً، بقدر ما كان ناظماً متذوقاً وشاعراً؛ فهو من هاتين الناحيتين يعد في حبه الإلهي صاحب مذهب صوفي صدر فيه أول ما صدر عن عاطفة رقيقة، ثم انطوى في هذا الحب على فلسفة دقيقة.

ولكي يتبين لك كيف كان ذلك كذلك، يحسن أن أقف معك عندما يكفي من شعر ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) لأظهارك على النوازع العاطفية والمنازع الفلسفية لمذهب الشيخ الأكبر في المحبة الإلهية:

ولعلك لو ذكرت ما سبق أن حدثتك عنه من اصطناع ابن عربي ألفاظ الغزليين الإنسانيين من العذريين، وما قصصته عليك من قصة حبه مع تلك الفتاة التي عرفها أيام اعتماره بمكة فأحبها، ولكنه اتخذ من حبه لها، ومن ألفاظ الغزل والنسيب وسيلة للتعبير عن حبه للذات العلية، أقول لو ذكرت هذا كله وغيره مما حدثتك به في موضعه من الحديث عن الرمز الغزلي والرمز الخمري، لاستطعت أن تتذوق وتفهم المعاني الرائعة، التي يودعها ابن عربي حديثه عن حبه، ووصفه لمحبوبته، وذلك في قوله:

مرضـــي مـــن مريضـــة الأجفـــان	علــــــلاني بــــــذكرها علــــــلاني
هفــت الـــورق بالـــرياض وناحـــت	شـــجو هـــذا الحمـــام مما شـــجاني
بأبي طفلــــــة لعــــــوب تهــــــادى	مـــن بنـــات الخـــدور بـــين الغـــواني
طلعـــت في العيـــان شمـــا فلمـــا	أفلـــت أشـــرقت بأفـــق جنـــاني
يا طلــــــولا برامــــــة دارســــــات	كـــم رأت مـــن كواعـــب وحســـان

بأبي ثم بي غـــــــزال ربيـــــــب يرتعـــى بـــين أضـــلعي في أمـــان

وفي قوله:

طـــال شـــوقي لطفلـــة ذات نثـــر ونظـــــــــام ومنـــــــــبر وبان
مـــن بنـــات الملـــوك مـــن دار فـــرس مـــن أجـــل الـــبلاد مـــن أصـــبهان
هـــي بنـــت العـــراق بنـــت إمـــامي وأنا ضـــــدها ســـــليل يمـــــاني
هـــل رأيـــتم يا ســـادتي أو سمعـــتم أن ضـــــدين قـــــط يجتمعـــــان؟
لـــــو تـــــرانا برامـــــة نتعـــــاطى أكؤســـا للهـــوى بغـــير بنـــان
والهـــوى بيننـــا يســـوق حـــديثا طيبـــا مطـــرباً بغـــير لســـان
لـــرأيتم مـــا يـــذهب العقـــل فيـــه يمـــــن والعـــــراق معتنقـــــان

وإن ابن عربي ليخاطب قلبه فيطلب إليه أن يقف بمنازل أحبته، وأن يندب أطلالها البالية، وأن يسأل ربوعها الدارسة عن اولئك الأحبة أين ذهبوا، وذلك إذ يقول:

قـــف بالمنـــازل وانـــدب الأطـــلالا وســـل الربـــوع الدارســـات ســـؤالا
أيـــن الأحبـــة أيـــن ســـارت عيســـهم هاتيـــك تقطـــع في اليبـــاب الآلا

ولقد أقار الفراق في قلبه من الأنين والحنين والشجن، وشجاه فأبكاه بحيث أجرى دموعه من عينيه عيوناً على الوجه التالي:

ناحـــت مطوقـــة فحـــن حـــزين وشـــجاه ترجيـــع لهـــا وحنـــين
جـرت الـدموع مـن العيـون تفجعـا لحنينهـــــا فكـــــأنهن عيـــــون
طارحتهـــا ثكـــلا بفقـــد وحيـــدها والشـكل مـن فقـد الوحيـد يكـون
طارحتهـــا والشـــجو يمشـــي بيننـــا مـــا إن تبـــين وإنـــني لأبـــين

وإنه ليصف ما تعاقب على نفسه من أحوال الحب ولواعجه، من شوق وحزن، ووجد ودمع، وما عسى أن يرد به من هذا كله على من يلومه أو يعذله في حبه، فيقول:

ولـــو لامـــني في هواهـــا عـــذول ولا لامـــني في هواهـــا صـــديقي
ولـــو لامـــني في هواهـــا عـــذول لكـــان جـــوابي إليـــه شـــهيقي
فشـــوقي ركـــابي وحـــزني لباســـي ووجـدي صـبوحي ودمعـي غبـوقي

وعلى هذا النحو من وصف أحوال الحب والوجد يمضي ابن عربي فيظهرنا على الناحية العاطفية لمذهبه في الحب الإلهي، وهي الناحية التي يمكن أن يقال عنها إن حبه الإلهي قد اتخذ بدايته منها، وإن هذه البداية كانت بداية إنسانية، ثم ما لبثت هذه الناحية العاطفية الإنسانية التي كان موضوع الحب فيها هذه الفتاة التي عرفها ابن عربي في مكة، أن استحالت إلى حالة صوفية إلهية موضوع الحب فيها هو الذات العلية، والأوصاف التي يستفيض المحب في ذكرها وفي التغني بها إنما هي صفات

للذات الإلهية من جمال وجلال وكمال، كما أن المعارف التي يتحدث عنها العارف إنما هي ثمرات الفتوحات التي أفاضتها المحبة الإلهية على قلب المحب وقد أشرقت عليه أنوار الذات القدسية في اتصاله بها وشهوده لها.

ولعل هذه المعاني الصوفية التي تتشح عند ابن عربي بوشاح فلسفي، هي أظهر ما تكون في مصنفاته المؤلفة كتباً ورسائل ككتاب (الفتوحات المكية) وكتاب (فصوص الحكم) وكتاب (عنقاء مغرب)، وغيرها من الكتب والرسائل الكثيرة التي أودعها ابن عربي كنوزاً ثمينة.

على أن في شرح ابن عربي لديوانه (ترجمان الأشواق) ما يمكننا من أن نتبين كيف انطوت الكنوز فيما امتلأ به هذا الديوان من رموز، وإلى أي حد يمكن أن تكون الألفاظ والعبارات الغزلية أو الخمرية أدوات إنسانية للتعبير عن عاطفة إنسانية تسامت بصاحبها أو تسامى بها صاحبها إلى أن جعلها عاطفة إلهية المحبوبة فيها هي الذات العلية. ولعل هذا يتضح إذا وقفنا مع ابن عربي عند بعض أبيات له وعند شرحه لها، فاستمع إليه حيث يقول:

ليـــــت شـــــعري هــــــل دروا أي قلـــــــــب ملكـــــــــوا
وفــــــــؤادي لـــــــــو درى أي شـــــــعب ســـــــلكوا
أتـــــــــــراهم ســـــــــلموا أم تـــــــــراهم هلكـــــــــوا
حـــــــــار أرباب الهــــــــوى في الهــــــوى وارتبكـــــــوا

ها هنا معرفة وحب وفؤاد وحيرة، وغير ذلك مما له صلة بنفس المحب وقلب العارف، ومما له أثر في مشاعره وخواطره على وجه يفني الحب فيه نفس المحب فلا يبقى له منها باقية يحار بها في طريق الحب والعرفان.

فإذا أردنا أن نلتمس لابن عربي شعراً هو أدل ما يكون على أنه يتغنى حبا إلهياً لا إنسانياً، وجدنا له في (ترجمان الأشواق) قصيدة أملها أجمع لأشواقه وأذواقه ومواجيده ومعارفه في طريق الحب الإلهي ومذهبه فيه، وهذه القصيدة هي التي يقول فيها:

إني عجبــت لصــب مــن محاســه تختــال مــا بــين أزهــار وبســتان
نقلـت لا تعجـبي ممـن تـرين فقـد أبصـرت نفسـك في مـرآة إنسـان
ألا يا حمامـات الأراكـة والبـان تـرفقن لا تضـعفن بالشـجو أشـجاني
تـرفقن لا تطهـرن بالنـوح والبكـا خفـى صـبابابي ومكنـون أحـزاني

وهاهنا معان صوفية خفية يطهرها ابن عربي نفسه وبفلسفها

فيقول كلاما يفهم منه أن المتكلم في البيت الأول هو الحضرة الإلهية، وأن الحضرة الإلهية قد عجبت للصب المائل إليها بالمحبة، وأن الأزهار كناية عن الخلق، وأن البستان كناية عن المقام الجامع وهو ذاته. ولكن الصب رد على تعجب المحبوبة وهي الحضرة الإلهية بقوله: لا تعجبي ممن ترين، فإنما أنا لك كالمرآة، وإنما هي نفسك التي تبصرين لا أنا، ولكن في إنسانيتي القابلة لهذا التجلي: فإنسانيتي في جمعها بين ذاتك وذاتي، وفي تجلي ذاتك على ذاتي، كالبستان في جمعه بين الأزهار، وفي تجليه بهذه الأزهار؛ وهذا المقام هو مقام رؤية الحق في الخلق.

وأما حمامات الأراكة والبان التي يخاطبها الشاعر في البيت الثالث، فإن ابن عربي يعني بها واردات التقديس والرضا والنور والتنزيه. وأما النوح والبكاء اللذان يذكرهما في البيت الرابع، فإنه يعني بهما نوحاً وبكاء على سبق المقدور وعدم تبدله.

ولعل الحب الإلهي لم يقف بالحياة الروحية لابن عربي عند حد التغني به، والوصف لأحواله، والاستغراق في ذات المحبوب ومشاهدة جماله، وإنما هو قد تجاوز هذا كله إلى نتائج أخرى لها خطرها وأثرها في الصلات الروحية والاجتماعية الإنسانية بين المعتنقين للأديان المختلفة: فابن عربي قد انتهى إلى أن جعل من

الحب ديناً، فنظر إلى مختلف الأديان على أنها على تعددها، واختلاف المرسلين بها، وتعاقب الداعين إليها، إنما تشترك في أصل واحد هو الحب، وتخاطب في الإنسان من حيث هو إنسان شيئاً واحداً هو القلب. وعن هذا المذهب في دين الحب، أو في الحب والدين، يعبر ابن عربي كناية فيقول:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت — ركائبه فالدين ديني وإيماني

وإنما يعني ابن عربي من هذه الأبيات أنه ليس ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به، وأمر به على غيب، وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمَّداً ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها، مع أنه صفى ونجى وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيباً، أي محباً محبوباً، وورثته على منهاجه. وهذا يعني بعبارة أخرى أن الدين من حيث حقيقته وأصله واحد، ولكنه من حيث صوره متعدد، مثله في هذا كمثل الحب، وذلك أن الحب بما هو حب له حقيقة واحدة، ولكنه بما هو حب في قلوب المحبين المختلفين له صور متعددة بتعدد هؤلاء المحبين. وهذا يعني بعبارة أوضح أن

ابن عربي كما أحب الذات الإلهية في ذاتها ولذاتها، فهو قد عبدها ودان لها في ذاتها ولذاتها كذلك.

وإذا كان ذلك كذلك، وكان ابن عربي قد انطلق في حبه الإلهي عن كل القيود التي يتقيد فيها غيره من المحبين بقيد أوحد، وكان قد اتخذ من الحب ديناً، وكان دينه هو الإسلام، وكان الحب مقاماً اختص به مُحَّد عليه الصلاة والسلام، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الإسلام هو دين الحب، أو أن يكون دين الحب هو الإسلام.

أما بعد..

فهذه صفحات من تاريخ الحب الإلهي ومعانيه في التصوف الإسلامي، ونفحات من الأنس الذي نعمت به أرواح المحبين الذائقين لمعاني الجمال الحقيقي في مغاني ذلك الحب الإلهي، أرجو أن أكون قد بلغت بما أتيح لي أن أقدمه منها، بعض ما كنت أريد من الذين زكت نفوسهم، وصفت قلوبهم، وخلصت سرائرهم، وطهرت ضمائرهم، كما أرجو أن يجد فيها الذين لم تصف نفوسهم وقلوبهم وسرائرهم وضمائرهم بعد، ما يهيئ لهم سبيل التصفية والتنقية، وطريق التخلية والتحلية، فإذا هم وقد ذاقوا من معاني الحب والجمال ما لم يذوقوا من قبل، يحاولون أن يحققوا في أنفسهم هذه المعاني تحقيقاً يتجلى في إقبالهم على الله، وإعراضهم عما سواه، وفي جهادهم في سبيل الله، وابتغائهم بهذا الجهاد وجه الله. فليس من شك في أنه لا أفعل في القلب، ولا أنسب لتحققه بالصفاء والنقاء والجلاء من حديث الحب والمحبين، ووصف الأشواق والأذواق على ألسنة المشتاقين الذائقين، الذين اشتاقوا إلى الله فعرفوه، وعرفوه فأحبوه، وأحبوه فازدادوا شوقاً إليه، ومعرفة له، وأنسابه. وليس من شك أيضاً في أن حياة المحبين الإلهيين ومواجيدهم التي عرضت لبعض نماذج

منها في هذه الصفحات، ستثير في كثير من النفوس الزكية أشواقاً وأذواقاً، وستفتح أمام كثير من القلوب المستعدة للحياة الروحية أبواباً وآفاقاً؛ وحسب أصحاب هذه القلوب وتلك النفوس أنهم سيجدون مع أولئك المحبين أن للحب معنى أسمى من معناه الإنساني الحسي أو العذري، وأن للجمال وجهاً أصفى، بل هو خير وأبقى، من كل ما يقع عليه الحس وتنجذب إليه النفس في العالم الخارجي.

ولعل الغاية التي قصدت إلى بلوغها من ثنايا هذه الصفحات، هي أن تتمثل من ناحية الحياة الروحية التي كان يحياها المحبون الإلهيون، وأن تتذوق من ناحية أخرى معانيهم السامية، وأن تحقق من ناحية ثالثة مثلهم العالية. وأي معان أسمى، وأي مثل أعلى، من تلك التي انطوت عليها وصدرت عنها الحياة الروحية لأولئك المحبين الإلهيين، سواء في مذاهبهم النظرية ومسالكهم العملية، وفي كل ما ينزعون إليه في منازعهم الروحية التي حققوها محبين متبتلين، ومسبحين مرتلين.

أجل لقد أحب أولئك المحبون الإلهيون لله في ذاته ولذاته، وأحبوا كل شيء بالله وفي الله على أنه مجلى لصفة من صفاته. أحبوا الحق وتحققوه لأنهم احبوا الله الذي هو الحق الأعلى،

وأحبوا الخير وحققوه لأنهم أحبوا الله الذي هو الخير الأسمى، وأحبو الجمال وتذوقوه لأنهم أحبوا الله الذي هو الجمال الأسنى، وهم في حبهم لله وحبهم لكل شيء بالله وفي الله على هذا الوجه، قد عرفوا مالهم وما عليهم من حقوق وواجبات، سواء ما كان من هذه الحقوق والواجبات متصلاً بحياتهم مع ربهم، أو بحياتهم مع أشباههم، أو بحياتهم مع أنفسهم. وهم من هذه الناحية إنسانيون بقدر ما هم إلهيون، وتلك لعمري أسمى معاني الكمال التي يأخذ المحبون الإلهيون على الحقيقة أنفسهم بتحقيقها تحقيقاً عملياً تتحقق معه أرفع مبادئ المساواة والإخاء، ونزول معه أوضع معاني البغضاء والشحناء، فإذا الإنسان للإنسان، وإذا الإنسانية كلها تحيا حياة إنسانية لا تفرقة فيها بين إنسان وإنسان، لأن الكل إنما يردون على أصفى الموارد وأحلاها، وينهلون من أنقى المناهل وأشهاها، ولأنهم كلما أمعنوا في الشرب، صفا منهم القلب، وتمكن منهم الحب.

فإذا كانت تلك هي المعاني والمبادئ التي طوى الصوفية المسلمون حبهم الإلهي عليها، وصدروا في أحوالهم وأقوالهم وأفعالهم عنها، فقد تبينت مع هؤلاء الصوفية أن الحب الإلهي لم يكن عندهم وجدا ولا ذوقاً ولا شوقاً فحسب، وإنما كان هذا

كله وكان أشياء أخرى وراء هذا كله؛ ولم يكن المحبون الإلهيون في هذا كله واقفين مع أحوالهم، ولا سابحين في خيالهم، ولكنهم كانوا يتجاوزون حدود الخيال إلى الحقيقة، وينطلقون من الأحوال التي يجدونها في أنفسهم إلى ما هو خارج عن أنفسهم، ولكنه متصل بها وغير منفصل عنها: ذلك بأنهم لم يعيشوا لأنفسهم بقدر ما عاشوا لغيرهم، ولم يؤثروا أنفسهم بقدر ما آثروا غيرهم بحبهم وبرهم. وما أجدر هذه المعاني والمبادئ الإلهية الإنسانية معاً أن نقف عندها، وأن نعمل قلوبنا وعقولنا فيها. فنتذوقها ونحققها، ونحقق من خلال تذوقها وتحققها ما تطمح إليه الإنسانية من حياة روحية خالصة قوامها السعادة القصوى وغايتها البهجة العظمى.

محمد مصطفى حلمي

الفهرس